مركز دراسات الوحدة العربية

تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ

النّبوّة والسياسة

الدكتور عبد الإله بلقزيز

تكوين المجال السياسي الإسلامي

النبوة والسياسة

مركز دراسات الوحدة العربية

تكوين المجال السياسي الإسلامي

النّبوّة والسياســـة

الدكتــور عبد الإله بلقزيــز

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بلقزيز، عبد الإله

تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبّوّة والسياسة/عبد الإله بلقزيز.

٢٢٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٠٥-٢١٠.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-043-0

١. الإسلام والسياسة. ٢. الإسلام والدولة. ٣. الدعوة الإسلامية.

٤. السيرة النبوية. ٥. محمد رسول الله. أ. العنوان.

297.272

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥

المحتويـــــــــات

القسم الثاني
دولة الدعوة : التمكين السياسيّ للدعوة

القسم الثالث
دولة المدينة وآلياتُ الإنشاء

مقدمـــــة

خامرتني فكرةُ هذا الكتاب منذ قرابة عشرين عاماً. أنْضَجها في وعيي اهتمامي الشديد ـ في سنوات الثمانينيات ـ بمسألة الدولة، وبما كُتب في الموضوع في الفكر الإنساني عامة، وفي الفكر الماركسيّ خاصة، مثلما أنضجها فيه اهتمامي بالتاريخ السياسيّ والثقافيّ الإسلاميّ وصِلَتِي التي لم تنقطع بالدراسات التي تناولت مسائِل التراث الفكريّ الوسيط. لكنني لم أستطع ـ لأسباب شتى ـ أن أبدأ في تنفيذها إلا في مطلع العام ٢٠٠٠، وإن كنتُ قبل هذا التاريخ شديدَ الاتصالِ بمصادر السيرة والصَّدر الأول: قراءةً وتهيئةً للمادة.

ولقد اعتزمتُ ـ حين اعتزمتُ ـ وضْعَ كتابٍ يتناول تجربةَ قيام الدولة في الإسلام، في الحقبة النّبوية حصراً، أُفْرِدُ فيه حيّزاً لمناقشة قراءاتٍ أخرى ـ استشراقية وعربية معاصرة ـ للسّيرة النبوية ولتجربة بناء «دولة المدينة» على وجهٍ خاص. لكن البحث في الموضوع أخذني إلى أبعد مّما قدّرت عند التخطيط له: تبينَّ لي أن البحث في **تكوين مجال سياسيّ إسلاميّ** ليس يستوعبه ويكفيه تَنَاوُلُ تجربةِ بناءِ «دولة المدينة» حَصْراً، لأن قيام **الجماعة السياسية** في الإسلام المبكّرِ امتدَّ أَمَدُهُ إلى ما بعد وفاة النبي (ﷺ)، ولأن الوفاة تلك كشفت عن عوائقَ ذَاتية في تكوين الجماعة، وعن يُسْرِ تفكّكِ نسيجها الداخلي (حروب الردة، الحرب الأهلية والفتنة. . .)، ثم لأن العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ ـ في تجربة البناء تلك ـ ظلت تستطيع أن تَفْرض نفسها على الجماعة (كما لا زالت حتى اليوم) على الرغم من أنها شهدت حَلاً حاسماً لها في العهد النبويّ. وما كان لنا من بدٍّ، أمام هذا المعطى الذي فرض نفسه على البحث، من مطالعةٍ للحقبة ما بعد ـ النبويّة: حقبة الخلافة الراشدة، ودراستِها كلحظةٍ من لحظات تكوين المجال السياسي في الإسلام. وهو ما سنستكمله في جزءٍ ثانٍ من هذا الكتاب. أما الإطلالة على صورة النبيّ ودولة المدينة في الدراسات الغربية (والاستشراقية) وفي الدراسات العربية، فتبينَّ أنها تستحق كتاباً مستقلاً أو فلْيُصْرَف

النظرُ عنها إن كان مصيرُها فصْلاً أو قسماً في كتابٍ على نحو ما خِلْتُ الأمرَ ابتداءً. ولأنني لا أبتغي صرف النظر عنها، فإني آمُل أن يتاح لِيَ الوقت قريباً لإنجاز دراسة مستقلة في الموضوع.

* * *

كُتب الكثير عن السيرة النبويّة، وكان أكثرُ ما يستحق القراءة في ما كُتِبَ ما كتبه الغربيون: على خلافٍ بين المسلمين وبينهم في أمورٍ كثيرة. وقيمة ما قدَّمه الغربيون إنما كان في مناهج دراساتهم للسيرة: سواء من حقَّق منهم مصادر السيرة، أو من تناولها من منظورٍ تاريخي، أو لاهوتيّ مقارِن، يستوي في ذلك مَنْ قرأها بحسٍّ تفهُّمي تعاطفيّ ومَنْ قَرَأَها من موقع ثقافيّ ونفسيّ متمايزٍ أو شديدِ الصّلةِ بمنطلقاته العَقَدية. وليس تزيّداً في القول أن يَرى المرءُ في أعمال الغربيين عامة، والمستشرقين خاصة، أعمالاً تأسيسية نَبَّهَتِ العربَ والمسلمين متأخرين (في النصف الأول من القرن العشرين) إلى حاجتهم إلى إعادة قراءة السيرة النبوية، بل تراث الإسلام: الفكريّ والسياسيّ، إمّا انبهاراً بما فعله المستشرقون أو محاولة للردّ على الأحكام القاسية والمعادية لبعض أولئك المستشرقين. ولقد ازدهرت الكتابات العربية المعاصرة المهتمة بالتجربة النبوية منذ عقود وإن لم يكن الأعمّ الأغلبُ منها مستفيداً من مكتسبات المعرفة المعاصرة، خاصة في مناهج التاريخ وعلم الاجتماع (السياسي) وتحليل الخطاب. . .

لكن الغربيين، كالباحثين العرب المعاصرين، انصرفوا ـ ولأهدافٍ مختلفة ـ إلى قراءة **المشروع الديني النبويّ** في المقام الأول: بعض الغربيين فَعَل ذلك من أجل تعريف جمهوره (الأوروبي أو الأمريكي) أو طلبته بالإسلام وكِتَابِهِ ونبيِّه مع التزام بعض الحياد (الذي غالباً ما يضيع عند اللاهوتيين الغربيين أو في سياق دراسات علم الأديان المقارن). وبعضُهم الثاني فَعَلَ ذلك من موقع بيان التفوق الدينيّ المسيحي أو من باب التشكيك في نُبُوَّةِ محمدٍ ورمْيه بأقذع الأباطيل ومفرداتها. في المقابل، كتب كتّابٌ عرب في المشروع الديني النبويّ إما من باب الاهتمام الأكاديمي ـ وذلك كان أفضل ما كُتِبَ وهو قليل ـ أو من باب الدعوة والاتّعاظ بدروس التجربة النبوية، ولا تخلو تجربةُ داعيةٍ من الدعاة من هذا الضَّرب من الكتابة. أما مَنِ اهتمَّ منهم بالوجه السياسيّ من المشروع النبويّ، فكان إمّا استعراضيّاً في ما كتب: يستعيد وقائعَ السيرة مع قليلٍ من التصنيف وإعادة الترتيب، أو كان في جملة مَنْ صمَّمَ مشروعه السياسيّ ـ التنظيميّ «على مقاس» حركتها أو «على هدى» منها كما يقول، فيُؤْتَى بها إذن لكي يقال إن الشرعيةَ تقوم لمشروعه بقيامه على المثال الدّعويّ النبوي.

لم أتناول من المشروع النبويّ ـ في هذا الكتاب ـ إلاّ وجهَه السياسيّ، أمّا الدينيُّ فيه، وهو جوهرٌ، فما تناوَلْتُهُ إلا في اتصاله بالسياسيّ أو في اتصال السياسيّ به. وليس يخفى على القارئ أن مردَّ ذلك إلى طبيعة الموضوع الذي أبحث فيه: تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ والموقع التأسيسي للمشروع النبويّ فيه. غير أنه في سَعْيي في ذلك، كنتُ أحاول ـ في الوقت نفسه ـ كتابة **سيرة سياسية** للرسول (ﷺ) بحسبان معطياتها هي المادة التي قام عليها ذلك التكوين. وأخيراً لا أملك أن أخفي أن من أسباب انشغالي بهذا الموضوع ـ إضافة إلى ما سبق وأشرتُ إليه في مستهل هذه المقدمة ـ انبهاري الشديد بعظمة ذلك المشروع السياسي الذي قاده رسول الإسلام منذ البعثة، وعظمة قائده الذي حوَّل القبائل إلى أمة تصنع التاريخ (وها نحن نحوّلها اليوم من أمّة إلى قبائل!)، ثم انشغالي الحادّ بهذه العلاقة المتجدّدة ـ في وعي العرب والمسلمين ـ بين الدينيِّ والسياسيِّ، والتي زاد أوارها اليوم. فَعَسَى أن يساهم هذا الكتاب في ترشيد التفكير في المسألة من خلال ردِّها إلى أصولها التأسيسية.

بيروت: ٢٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥ **عبد الإله بلقزيز**

مدخـــــل
فـي المصـادر الكلاسيكيـة للسيـرة النبويـة

في صميم كل محاولةٍ لإعادة التفكير في معطيات السيرة النبوية تثوي محاولةٌ لإعادة بنائها في الوعي على مقتضى مقدماتٍ موجَّهة: مُعْلَنة أو مُضْمَرة. الغالبُ على أية محاولةٍ من هذا الضَّرْب أن تعيد ترتيب معطيات السيرة ـ كما وردت في المصادر التاريخية ـ على النحو الذي **يؤلّف منها نظاماً من الوقائع متماسكاً** وقابلاً لتبرير تلك المقدّمات والفرضيّات التأسيسية التي تنطلق منها محاولات إعادة البناء تلك. وليس ضرورياً أن يمسّ ذلك زمنيَةَ الأحداث، كما رُوِيَت في كتب السيرة، ولا تَعَاقُبَ تلك الأحداث. ذلك أن إعادة كتابة السيرة، أو إعادة بنائها في الوعي، ليست ـ حكماً ـ إعادةَ نظرٍ في التسلسل الخطّي الكرونولوجي لليوميات النبوية، بقدر ما هي **إعادة فهم وتمثّل** لتلك اليوميات وللمشروع الثّاوي في تفاصيلها. وحين يكون الهدف من إعادة بناء السيرة **بيان مستواها السياسيّ** المتداخل عضوياً مع الدينيّ فيها، ومحاولة عزله **منهجياً** عن غيره من المستويات الأخرى ـ وهو ما يحاوله هذا الكتاب ـ تبدو المقدّمات والفرضيات التأسيسية تلك أوضح ما تكون في مقاصدها. تُقَدِّمُ نفسَها هنا، إذن، كمحاولة لإعادة تأسيس صلات الوصل بين وقائع السيرة بما يجعلها **سيرةً سياسيةً**، في جَانبٍ كبير من حوادثها، أو قابلةً لأن تُقْرأ، في مجموعها، **قراءة سياسية.**

تَجِدُ أيةُ محاولةٍ من هذا النوع نفسَها أمام **ثلاثة** أنواع من المصادر تمثل المدوَّنة الإجمالية للأثر المكتوب حول السيرة، هي: **المصادر الكلاسيكية** للسيرة، أي كتب السيرة التقليدية ذات الطبيعة المرجعية في ما خَصَّ الإخبار عن حوادثها؛ **والمصادر الغربية** (الاستشراقية) ـ الحديثة والمعاصرة خاصة ـ التي حاولت إعادة بناء وقائع السيرة من منظورات معرفية وثقافية، وأحياناً سياسية، مختلفة عن تلك التي تصْدُر

عنها رؤى العرب والمسلمين في الموضوع عينِه؛ ثم **المصادر العربية الحديثة والمعاصرة** التي حاولت ـ شأن سابقتها ـ إعادة قراءة السيرة في ضوء مطالب الحاضر: الاجتماعية والسياسية والثقافية والمعرفية. تلك عموماً المادة الخام التي يشتغل عليها أيّ باحث في حقل دراسات السيرة النبوية. غير أن بينها فروقاً تحتاج إلى بيان:

أوَّلها أن المصادر الكلاسيكية الإسلامية هي **المخزن الأساس للمعلومات**[1] (الروايات، الأخبار...) ومادتُها المرجعية، بينما تشكل المصادر الغربية والعربية المعاصرة **قراءات** في المادة التي تقدمها الأولى.

وثانيها أن المصادر الكلاسيكية كانت تضع نفسها في سياقِ مشروع ثقافي وسياسيّ هدفه **بناء ذاكرة الجماعة وتدوين لحظة التأسيس في** تجربتها التاريخية، بينما تنصرف المصادر الحديثة ـ الغربية والعربية ـ إلى **بناء أجوبة عن مطالب حاضرٍ ثقافي** أو سياسيّ لكل فريق من المنخرطين في التفكير في تجربة السيرة.

أما **ثالثها**، فيتمثل في أن المصادر الأولى لم تكن تملك أن تتأمَّل طويلاً في مادتها التي تشتغل بها، أمّا المصادر المعاصرة، فتملك ذلك لغير سببٍ أو وازعٍ: منها الوازع المعرفيّ.

سنتكفي، في هذا المدخل، بقراءة النوع الأول من المصادر (= المصادر الكلاسيكية) تاركين المصادر الثانية (الاستشراقية) والثالثة (المصادر العربية الحديثة والمعاصرة) إلى دراسة أخرى مستقلة نشتغل عليها.

***

قد تكون سيرة النبي «**أوضح وأطول** سيرة نعرفها بين سِيَرِ جميع الرسل والأنبياء» على قول المؤرخ العلاّمة جواد علي[2]. فأمَّا وضوحُها، فَمَأتَاهُ فيْضُ الروايات عن يوميات النبيّ وتفاصيلها بعد المبعث، وخاصة بعد الهجرة، وتعدُّد المصادر التاريخية الشاهدة على وقوع أحداثها في زمانٍ ومكان. وهو غيرُ ما توفّره ـ

---

(١) ليس معنى ذلك أن هذه المعلومات أو الأخبار أو الروايات وصفٌ محايدٌ لحوادث جرت؛ ففيها ـ كما سنرى ـ مساحة واسعة للتدخل الأيديولوجي: حجب أحداث، تظهير أخرى، مجادلة روايات سابقة أو معاصرة... إلخ. أي فيها ألوان مختلفة من السلوك المعرفي الذي يجعل منها هي الأخرى قراءةً وإن بَدَتْ خبراً. في معنى الخبر وأوْجُه تجلّيه، أو التعبير عنه، في التأليف التاريخي العربي، انظر: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [١٩٩٢]).

(٢) جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، تقديم فرحان صالح، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨)، ص ١١. (التشديد مني).

مثلاً ـ المصادر التاريخية والدينية اليهودية والمسيحية على ما يكتنف التواريخ الدينية فيها من شك[٣]. وأما طولها، فلأنها تستغرق قرابة ثلث عمر النبي: هي مرحلة دعوته، علماً بأن سيرته قبل الدعوة لم تُرْوَ على نحوٍ مفصَّل ولا يُعْرَفُ من وقائعها إلاّ القليل. لكن الأهمَّ من وجود سيرة مكتوبة في مدوّنات تاريخية، معروفة لدى الدارسين، **معرفةُ ما إذا كانت نسبةُ وقائعها إلى التاريخ النبويّ الفعليّ صحيحة.** وثمّة أكثر من حاملٍ على طرح مثل هذا السؤال. الحامل **الأول** عليه ما كان من **فاصلٍ زمنيّ** بين وفاة النبي (ﷺ) وبين تدوين سيرته مقدارُه مائة عام. **والثاني** اعتماد التدوين على **الرواية** والنّقل والسماع لا على الأثر المكتوب وما قد يحصل من تحريف فيها بالإضافة والحذف والتصرُّف في المرويات. **والثالث تعدُّد الروايات** واختلافها وتضاربها أحياناً وفي الواقعة الواحدة.

يتعلق الأمر، إذن، بالتفكير في **تاريخية** كتب السيرة ومنسوب الصحة والدقة فيها. ويقع في صلبه التفكيرُ في جملة موضوعاتٍ تتصل بالمشكلات التي طرحها ـ ويطرحها ـ **التأخر في تدوين السيرة** (وفي التدوين التاريخي على نحوٍ عام)، **وبالتقنيات التي اعتمدها التدوين** ذاك ومدى دقتها، وبحاجتنا إلى **التسليم الثقافي والاجتماعي بمصادر السيرة** كمادةٍ يُبْنى عليها على ما قد يكون لدينا من تحفُّظات علمية مشروعة على أكثر ما وَرَدَ فيها، وحاجتنا ـ في الوقت نفسِه ـ إلى **فحص تلك المصادر فحصاً نقدياً** وبيان أوجه الشطح أو الشّطط فيها، والتفكير في ما إذا **كان ثمة من مصادر أخرى للسيرة النبوية أكثر دقة** من كتب السيرة نفسها.

ـ ١ ـ

يعود سبب التأخر في تدوين وقائع السيرة النبوية إلى تأخُّر عملية التدوين نفسها في مجالات المعرفة العربية ـ الإسلامية كافة[٤]. وإذا كانت كتب السيرة إخباراً عن تاريخ محدَّد هو العهد النبويّ، فإن هذا العهد في جملة ما أُرِّخَ له وضَوَى في ميدان التدوين التاريخي الذي أصابه التأخرُ جملةً كما أصاب السيرةَ تفصيلاً. وللسيرة بالتاريخ أسبابُ اتصالٍ لا تُدْرَكُ إلاَّ مَتَى أُدركَ الدّافع إلى قيام علم التاريخ في الثقافة

(٣) انظر أمثلة من هذا الشكل في مجال دراسات التحقيق التاريخي في ما كتبه المؤرخ اللبناني كمال الصليبي في كتابيْه: كمال الصليبي: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، ترجمة عفيف الرزاز، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦)، **والبحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل** (بيروت: دار النهار، [د. ت.]).

(٤) حول عصر التدوين والحيثيات المتصلة بعملية التدوين، انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

العربية ـ الإسلامية. وهي ليست، كما يُظَنّ، علاقةَ فرعٍ بأصل أو فصلٍ بباب، لأنها في جملة الأصل الذي تتفرع عنه الأجزاء والفصول، أو قُل إنها التاريخُ أو نواتُه التأسيسية وقوامُه الذي به يقوم.

يستعرض عبد الله العروي، في نصٍّ مميز عن «العرب والتاريخ»[٥]، الأسباب التي كانت وراء قيام حركة التأليف التاريخي في المجتمع العربي ـ الإسلاميّ بدءاً من القرن الثاني للهجرة، فيربطها بحاجات فرضها قيام العلوم الدينية، ومنها معرفة العبادات، وبالتالي الناسخ والمنسوخ في الأحكام، ومعرفة حقوق المسلمين الأفراد من عطاء الفَيْء بحسب أسبقيتهم (أو سابِقِيَّتهم) في الإسلام، ومعرفة حقوق الجماعات الإسلامية غير العربية أو العربية غير الإسلامية بحسب نوع الفتح الذي تعرضت له بلدانهم: هل كان صلحاً أم عُنوة[٦]. وهي حاجات تَتصل **بثلاثة** عناوين: أسباب النزول، ومعرفة الصحابة، ثم الفتوح[٧]. ويَسْتنتج من ذلك أن التاريخ لم ينشأ بوصفه مجرّد سرد لحوادث الماضي، بل من حيث هو لصيق الصلة بالأحكام الشرعية[٨].

لكن الأهم في ما انتهى إليه في استنتاجاته ـ وفي استخلاصه «للفلسفة الضمنية» التي يقوم عليها كتاب **الكامل في التاريخ** لابن الأثير[٩] ـ هو تشديدُه على

---

(٥) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui. Série philosophie (Paris: Maspero, 1974), pp. 41-44.

(٦) قريبٌ من ذلك ما ذهب إليه جرجي زيدان في تحديده أسباب قيام التاريخ. لنقرأ هذا النص: «لما اشتغل المسلمون بجمع القرآن وتفسيره وجمع الأحاديث، احتاجوا إلى تحقيق الأماكن والأحوال التي نزلت فيها الآيات أو قيلت فيها الأحاديث، فعمدوا إلى جمع السيرة النبوية لأنها شاملة لكل ذلك، فتناقلوها مدة ثم دوَّنوها... ولمّا اشتغل المسلمون في ضرب الخراج على البلاد، اختلفوا في بعضها: هل فتح عنوة أو صلحاً أو أماناً أو قوة، وفي شروط الصلح والأمان. فاضطروا إلى تدوين أخبار الفتح باعتبار البلاد، فألفوا كتباً في فتح كل بلدٍ على حدة، كفتوح الشام للواقدي... وفتوح بيت المقدس ونحوها. ثم جمعوا فتوح البلدان معاً في كتابٍ واحد كـ **فتوح البلدان** للبلاذري...». انظر: جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، مج ٢، ج ٣، ص ٩٧-٩٨. وكانت هذه الحاجات في نظر العروي هي نفسها وراء قيام علم النحو في الثقافة العربية ـ الإسلامية، والنحو والتاريخ، في رأيه، علمان من إبداع العرب لم ينشآ بتأثير خارجي: يوناني أو فارسي، مثل الفلسفة والكلام. انظر: Laroui, Ibid, pp. 23-24.

(٧) أتى العروي على بيان عوامل أخرى تأسيسية وسياسية غير العقيدة مثل محاولة إنقاذ وحدة الجماعة، التي تهدَّدتها الصراعات السياسية والقومية في العهدين الأمويّ والعباسيّ، من خلال صرف التدوين إلى بناء الجوامع والمشترَكات بين الجماعات المسلمة كافة. انظر: Laroui, Ibid., p. 24.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩) وهو من الكتب المرجعية في التأليف التاريخي العربي الكلاسيكي، وإن كان من كتب المتأخرين الذين انتقدهم ابن خلدون. وهو بعد: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤).

مركزية السيرة النبوية في المدوَّنة التاريخية الإسلامية. فهي ـ في ما يرى بحق ـ تقع في قلب العقدة الروائية (التاريخية)(١٠)؛ أما ما تلاها من تواريخ الدول والسلالات الحاكمة والمذاهب والجماعات الدينية فمجرد تواريخ خلفٍ وارثين(١١).

يهمنا في حديث العروي أمورٌ **ثلاثة** (هي عينُها استنتاجاتُه): صلة التاريخ بالسيرة (لا صلة السيرة بالتاريخ)، وارتباط التاريخ بمطالبَ عَقَديّة إسلامية، ثم صلة التاريخ ـ كعلم ـ بالصراعات السياسية. يرفع الاستنتاج الأولُ السيرة النبوية إلى حالة تأسيسية في علم التاريخ العربي؛ ويشدّد (الاستنتاج) الثاني على المرجعية الدينية(١٢) للتاريخ عن العرب، فيما يربط الثالث بين التاريخ والأمة والدولة. إنْ شئنا تصنيفاً أعمَّ نقول إنَّ علم التاريخ عند العرب أتى يستجيب **لحاجتين**، ويرتبط **بعاملين**، هما: **الدين والدولة، العقيدة والجماعة**. ليس مرادُنا البحث في الأمريْن، فليس هنا مجاله، وإنما التشديد على المسألة التالية: إذا كان تدوين السيرة قد تأخّر لمائة عام على وفاة الرسول، فلأن مسائل الصراع على العقيدة والدولة تأخرت إلى عهد قيام الدولة الأموية(١٣)، ولأن التدوين ـ «تدوين العلم وتبويبه» على قول الذهبي(١٤) ـ مشروعٌ ثقافيّ كبير ارتبط بالدولة الامبراطورية الإسلامية(١٥)؛ وما إن انطلق، حتى غَمَرَ مساحة الثقافة في المعظم منها(١٦).

إن تأخُّر تدوين السيرة ـ والتاريخ عموماً ـ ممّا ليس يستغرب بأي حال، كما

---

(١٠) Laroui, Ibid., p. 29.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٢) كان صائباً تنبيه العروي إلى ارتباط الفقهاء بالتاريخ في أول أمره. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٣) تختلف مسائل الصراع في هذا العهد عن تلك التي اندلعت في حقبة الخلافة الثالثة (عثمان) وما تلاها، لأن الإسلام حينها كان ـ في القسم الأعظم منه ـ عربياً في المدينة (أو في دولة الخلافة الراشدة). أما بدءاً من العهد الأموي، فتوسَّع نطاقُه بالفتوح ودخلت تحت سلطانه جماعاتٌ غير عربية حديثةُ عهدٍ به، لِتَنْقُلَ معها إشكاليات جديدة لا عهد للإسلام بها. وهذا معنى الملاحظة الثاقبة للعروي بأن التأليف التاريخيّ إبداع عربي، لأن العرب (المؤرخين) ـ حينَها ـ انتبهوا إلى الحاجة الحيوية إلى التاريخ عموماً، وتاريخ الرسالة على نحوٍ خاص: لحفظ ينابيع الرسالة وبناء ذاكرة إسلامية من جهة، ولتظهير مساهمة العرب فيها من جهةٍ أخرى. وهي حاجة تزايدت أكثر مع ظهور الشعوبية في العهد العباسي. حول الشعوبية، انظر: عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦).

(١٤) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٦٣.

(١٥) انظر في هذا: المصدر نفسه، الفصل ٣.

(١٦) إن تاريخ العرب وما جرى فيه من تحرٍّ وتدقيق «قد يفوق فيه ما دوِّن عند أمم أخرى». انظر: عبد العزيز الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

يستغربه مستشرقون أو يغمزون بذلك في كتاباتهم، لأنه ارتبط بتأخر علمٍ آخر مؤسِّسٍ له هو علم الحديث(١٧)، وهو تأخُّرٌ له أسبابُه(١٨) التاريخية.

فإذا كانت نواة التاريخ الإسلامي هي السيرة، على ما قال العروي بحق، فإن القول والفعل النبويَّيْنْ (= السنة) هما مّما يكوّن مادة تلك السيرة، وبالتالي فإن تدوين السيرة سيكون لاحقاً على جمع الأحاديث النبوية والتدقيق في صحة نسبتها إلى الرسول، والتمييز ـ في امتداد ذلك ـ بين الصحيح منها والحَسَن والضعيف والمُرْسَل والمُنْقَطِع والمُعْضِل والشّاذ والغريب وغير ذلك ممّا صنّفه أهل الحديث واصطلحوا عليه تعييناً لمراتب الحديث في ميزان أسانيده(١٩).

وكائنةً ما كانت الأسباب السياسية الأخرى في تأخُّر تدوين السيرة (إعادة توزيع حقوق المشاركة في بناء تجربة الإسلام بين الجماعات الإثنية المختلفة: العربية والفارسية، وصوغ ذاكرة إسلامية مشتركة لها وجامعة؛ أو إعادة كتابة تاريخ الإسلام من موقع إظهار مركزية مساهمة العرب فيه(٢٠) في مواجهة الشعوبية(٢١) المتنامية)، فقد كان لذلك التأخر مشكلات عدة على صعيد صدقية ما نقله كتاب المغازي والسِّيَر والأَخباريون عن العهد النبويّ، ودقّة رواياتهم وأسانيدهم فيها. وهي مسألة نترك النَظَر فيها إلى حين بعد أن نطالعَ مصادرَ السيرة وأمهات كتبها المرجعية، وما كان لها من سلطةٍ «علمية» على مدوَّنة التأليف العربي في عصر ازدهاره الكبير في القرن الثالث الهجري مع البلاذُري واليعقوبي والطبري.

---

(١٧) «. . . صلة التاريخ وثيقة بعلم الحديث. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٨) ومن أسبابه عزوفُ المسلمين الأوائل، ومنهم الصحابة، عن جمع الأحاديث النبوية مخافة اختلاطها بالقرآن في ذهن الناس، على الرغم من أن حفظ الأحاديث بدأ في عهد الصحابة أنفسهم، قبل أن يبدأ تسجيلها في أواخر القرن الأول الهجري وما تلاها، ثم تصنيفها في بداية القرن الثاني، وصولاً إلى جَمْعها وتدوينها ـ بدءاً من نهاية القرن نفسه ـ بعد التَّثَبُّتُ من صحتها على نحو ما تمّ في كتب الصِّحَاح. انظر تفاصيل ذلك في: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة فهمي أبو الفضل (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١١٧.

(١٩) لأن «من علوم الأحاديث النّظر في الأسانيد»، والتَّثَبُّتُ من صدقها أو «ما يَغْلِبُ على الظّنّ صدقُه» من أخبار الرسول، وذلك «بمعرفة رُواةِ الحديث بالعدالة والضبط». وذلك إنما يَثْبُتُ «بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغَفْلة» كما يقول ابن خلدون في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٤)، ص ٤٠٨.

(٢٠) كما فعل البلاذري مثلاً. انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨).

(٢١) الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**.

ـ ٢ ـ

يحدّد مونتغمري وات[٢٢] المصادر الأساس للسيرة النبوية في **مصدرين** رئيسيْن: **القرآن الكريم والأعمال التاريخية** لكُتّاب القرنين الثالث والرابع الهجري. ويميّز في هذه الأعمال بين **أربعة** هي: السيرة النبوية لابن هشام، والجزء المتعلق بأخبار النبي في تاريخ الطبري، والمغازي التي دوّنها الواقدي، ثم طبقات ابن سعد[٢٣]. لندع المصدر الأول (= القرآن الكريم) إلى حين، ولنقف قليلاً أمام المصادر التاريخية لنسجّل حولها، وحول تصنيف مونتغمري وات، جملة من الملاحظات:

إذا بدأنا بما قاله وات (Watt) تعييناً للمصادر، نُسَارعُ إلى القول إن عدم ذكره لابن إسحاق في مَسْرَدِهِ التصنيفي لم يكن إغفالاً منه له، وإنما لأن معطيات سيرته النبوية التي في حوزتنا هي تلك التي نقلها عنه ابن هشام في **السيرة النبوية**[٢٤]. بل إن مونتغمري وات يذهب ـ شأن غيره من الباحثين العرب والمستشرقين ـ إلى أن سيرة ابن إسحاق هي المادة التي انْتَهَلَتْ منها كتبُ السّيرة والمغازي والطبقات كافة، ولم تكد تزيد عن معطياتها شيئاً ذا بال في ميزان المادة الإخبارية سوى ما كان من شروح أو إفاضات لا تؤثر بالغ التأثير في بنية الخبر، أو مِن تَعْدِيدٍ للإسناد لا يعارض المشهور عنه عند ابن إسحاق.

لا مِرْية في أن ابتداءَ الحديث في كتابة السيرة إنما يكون بنصٍّ تأسيسيّ هو المدخل إليه: كتاب محمد بن إسحاق في تدوين سيرة النبيّ[٢٥]. وبصرف النظر عن ملابسات وضعه الكتاب، وعمّا إذا كان ذلك بطلبٍ من الخليفة المنصور في بغداد أو باختيارٍ شخصيّ حرٍّ في المدينة وقبل الإقامة في بغداد[٢٦]، فإن كتابه هذا يوجد في أساس كل التدوين الإسلاميّ اللاحق لأخبار العهد النبويّ. فلقد حَظِيَ بمكانةٍ رفيعة لدى أجيال من كُتّاب السيرة والمغازي المسلمين[٢٧] بسبب ما فيه من مخزون هائل من

---

(٢٢) W. Montgomery Watt, *Mohamet*, traduction de F. Dourveil, S.-M. Guillemin et F. Vaudou, 2 tomes (Paris: Payot, 1999), tome 1: *Mohamet á la Mécque*, et tome 2: *Mahomet á Médine*.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢٤) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦).

(٢٥) وهو في ثلاثة أجزاء: **المبتدأ** (التاريخ الجاهلي)، **والمبعث** (تجربة النبي في مكة والهجرة)، **والمغازي** (تجربة المدينة).

(٢٦) انظر تفاصيل ذلك في المقدمة التي وضعها محققو كتاب **السيرة النبوية لابن هشام في**: المصدر نفسه، ص ح. وقارن بـ: زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ص ٩٧.

(٢٧) تيودور نولْدِكِه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي؛ نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد (بيروت: مؤسسة كونراد، ٢٠٠٤)، ص ٣٥٢.

الأخبار عن العهد النبويّ ما كان أمامها إلا البناء عليه ربما ـ أيضاً ـ لندرة ما لديهم من مواد إخبارية عن ذلك العهد(٢٨) (الذي لم يقع فيه تدوين كما لم يقع مثيلُهُ في عهد الصحابة). ومع أن ابن إسحاق طُعِنَ في مَرْويّاته وصِدْقِيَّتِها من كثيرين ممَّن جايلوه أو أتوا بعده، فقيل إنه كان ضعيفاً في الرواية، وانزلق إلى جَمْع بعضها إلى بعض دون تدقيق في وجوه الاختلاف بينها، بل ذهب مالك بن أنس ـ مثلاً ـ إلى اتهامه بالدَّجْل والكَذِب(٢٩)، إلاّ أنه وُجِدَ من التمَسَ له العُذْرَ في تكوينه الروايةَ الواحدة من روايات مختلفة بالحكم «أن هذا الأمر ليس سيِّئاً، لأن **الاختلافات قليلة جدّاً، ولا تمسّ المعنى**»(٣٠). وإذا كان بعض ذلك النقد الذي أصابَ ابنَ إسحاق أمراً من قبيل الشَّطط الايديولوجي الباحث عن معايبه في «أصوله» القومية، والاشتباه في «مكائدها» ضدّ العرب والإسلام(٣١)، فالمفارقة الكبرى أن إنصافَه أتى من المستشرقين الذين أدركوا قيمة ما قدَّمه في مجال الخبر عن أوَّل الإسلام من حيث هو القاعدة التي عليها قام تاريخ اللحظة التأسيسية فيه. وهي قيمة **كيفية**، في المقام الأول، وليس

(٢٨) لا يغير هذا الخصاص في المواد الإخبارية من حقيقة أن المسلمين لم يقصّروا في تحرير بيوغرافيات تفصيلية دقيقة للنبي وصحابته والخلفاء والأئمة والصلحاء. ولم يُجافِ جرجي زيدان الحقيقة حين ذهب إلى أنه «كان المسلمون أكثر أمم الأرض كتباً في التراجم لأفراد الرجال». ويقول في مكان آخر من الكتاب نفسه: «ويمتاز التاريخ عند العرب على سواه عن سائر الأمم التي تحضرت قبلهم بكثرة ما كتبوه من التراجم». بل يذهب إلى التعميم والقطع قائلاً إنه: «ما من أمةٍ قبل العصر الحديث بلغت في هذا العلم [يقصد التاريخ] ما بلغ إليه المسلمون. فإن كتب التاريخ الواردة أسماؤها **في كشف الظنون** فقط تزيد على ١٣٠٠ كتاب، غير الشروح والاختصارات وغير ما ضاع من تلك الكتب وأهمل ذكره وهو كثير جدّاً». انظر: زيدان، المصدر نفسه، ص ٩٨ و١٠١ ـ ١٠٢ على التوالي (التشديد منّي).

(٢٩) يعزو محققو **السيرة النبوية** لابن هشام سبب ذهاب مالك بن أنس إلى اعتبار ابن إسحاق في جملة الدجاجلة إلى حسابات شخصية. نقرأ لهم ـ بهذا المعنى ـ في تقديمهم كتاب ابن هشام: «وفي الحق أن جملة الحاملين عليه [= ابن إسحاق] لم تكن مبرأة عن الغاية، ولم تكن من الحق في شيء فإنّا نعلم عن ابن إسحاق أنه كان يطعن في نسب مالك بن أنس، وفي علمه، ويقول: أئتوني ببعض كتبه حتى أبيّن عيوبه، أنا بيطار كتبه. فانبرى له مالك، وفتّش هو الآخر عن عيوبه، وسمّاه دجّالاً، وكانت بينهما هذه الحرب الكلامية». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ص م.

(٣٠) نولْدِكه، **تاريخ القرآن**، ص ٣٥٣.

(٣١) على الرغم من أن (الشاعر) معروف الرصافي يُقِر ـ في كتاب له لافتٍ وشبه سرّيّ (لأنه غير منشور في البلاد العربية) ـ بأن ابن اسحاق «شيخ الرواة وإمامهم»، وأنه «بعد استثناء الزهري» (ولم يذكر ـ الرصافي ـ عروة بن الزبير بن العوام ووهب بن منبه: وقد أخذ عنهما ابن إسحاق كما أخذ عن محمد بن مسلم الزهري!)، أوَّلُ مَن دوَّن السيرة في تاريخ الإسلام، إلّا أنه يذهب إلى القول ـ مستأنساً بأقوال المشكّكين الذين أشاروا إلى أصله الفارسي وتكلموا «بما يكشف الستار عن شخصيته المريبة» ـ إلى التساؤل: «فأيُّ ثقةٍ تبقى بابن إسحاق إذا كان مدلساً؟». بل وبنى عليه تساؤلاً أعم عمّا تبقى من مصداقية لدى من اعتمدوا بعده على رواياته!. انظر: معروف الرصافي، **كتاب الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدس** (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢)، ص ٧٤٧ ـ ٧٤٨.

مَأْتَاها سَابِقِيَّته في الرواية على ما ذهب إلى ذلك ـ بحق ـ تيودور نولْدِكَه[٣٢].

نكتشف قيمة عمل ابن اسحاق التاريخي فقط حين نُطِلّ على اللاحقين عليه من كتّاب السيرة والمغازي والطبقات ومن الأخباريين والمؤرخين. وأهم ما نكتشفه أنهم لم يفعلوا أكثر من **إعادة استعمال** روايته في كتابتهم ما كتبوه عن العهد النبويّ. بل كان الغالبَ على نصوصهم اختصارُ وإجمالُ ما فصَّل القولَ فيه في كتابه عن السيرة. ويعرف جميعُ مِن اهتموا بالتأليف التاريخيّ العربيّ أن ابن هشام كان حلقة الوصل بين ابن إسحاق والتابعين من كتاب السيرة والمغازي. فهو من لَخَّصَ لهم كتابه وأمدَّهم بمادته الإخبارية في «سيرته»؛ وما كاد يخرُج أكثرُهم إلاّ لماماً عمَّا نَقَلَه عن ابن إسحاق. كتب مونتغمري وات في هذا المعنى[٣٣]: «والحقُّ أن سيرة ابن هشام ليست أكثر ولا أقل من تكرار لسيرة ابن إسحاق (ت ١٥١/ ٧٦٨ م). ولقد كان لابن إسحاق سابقون، لكن مساهمته في سيرة محمد هي الأكثر اعتباراً والأكثر نفوذاً. قطف ابن إسحاق كل المعلومات المتاحة تقريباً، بما فيها تلك التي قدمتها الأشعار القديمة، وعرف كيف يختار ويركّب جيداً مادته التي قدمت رواية متماسكة». أما ابن هشام ـ في رأيه ـ فاكتفى بأن «أضاف عدداً من الملاحظات التفسيرية».

من المفيد التنبيه، في هذا المغرض، إلى أن ما ذهب إليه مونتغمري وات في تقدير مساهمة ابن إسحاق في تاريخ السيرة هو عينُه ما ذهب إليه معظم المستشرقين المعاصرين ـ المتأثرين كثيراً بمونتغمري وات والمَدِينِينَ له بالكثير[٣٤] ـ في الموضوع. ولا شك أن القارئ سيلاحظ أن وات إنما يشدّد على ما ذهب إليه كثيرون قبله، ومنهم نُولْدِكِه، من اعتبار ابن إسحاق مؤسِّساً لأدبيات السيرة في الإسلام ومقدِّماً مادَّتها لِمَنْ بعده. لكن ذلك ليس يَبْتَخِس من عمل ابن هشام أو يَحطُّ من قدره، أو

---

(٣٢) «لا تكمن أهمية ابن إسحاق في سبْقه الزمني فحسب، وذلك باعتباره مؤلف أقدم أعمال المغازي التي وردت إلينا، بل أيضاً في **الوفرة الوافرة من الأخبار الجيدة**». انظر: نُولْدِكِه، المصدر نفسه، ص ٣٥٤ (التشديد مني).

(٣٣) Watt, *Mahomet*, p. 13.

(٣٤) يعبّر مستعرب فرنسي كبير هو ماكسيم رودنسون عن شعوره بالفضل الذي كان لعمل مونتغمري وات على اهتمامه بالسيرة النبوية والاشتغال عليها. انظر: Maxime Rodinson, *Mohamet* (Paris: Seuil, 1994), p. 11.

وتعبّر الباحثة البريطانية في تاريخ الأديان كارين أرمسترونج (Karen Armstrong) عن الموقف نفسه حين تقول: «ومن الغريب أن لا يجد القارئ العادي في متناول يده إلاّ عدداً محدوداً من الكتب التي تروي السيرة النبوية. وأنا أُقِرّ بدَيْني الكبير إلى المجلَّدين اللذيْن كتبهما و. مونتغمري واط، وهما: **محمد في مكة ومحمد في المدينة**». انظر: كارين أرمسترونج، **سيرة النبي محمد (ص)**، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، ط ٢ ([د. م.]: سطور، ١٩٩٨)، ص ٢٣.

يجعله مجرَّدَ ناقلٍ لأخبارٍ أوردها ابن إسحاق. فعملُ ابن هشام كان أكبر من ذلك بكثير. إنّ سيرتَه، في نظر مستشرق فرنسيّ مثل إميل دِرْمنغم[٣٥] هي الأهم ـ في نظره ـ في كتب السيرة[٣٦]؛ ذلك أن هذا الرجل «الذي انتهت إليه سيرةُ ابن إسحاق، **فعرفت به وشاع ذكرُه بها**»[٣٧]، فَعَلَ أكثر من مجرَّد النقل عن ابن إسحاق: **أعاد بناء** سيرة النبي في وعي المسلمين وصورَتَها في ذلك الوعي. مع ابن إسحاق، كان للتاريخ مبتدأٌ قبل المبعث النبويّ بآلاف السنين. أما مع ابن هشام، فبات المبعث ـ أو قُل ميلاد النبي وما قبله قليلاً (تاريخ قريش وبني هاشم) ـ مُفْتَتَحَ التاريخ. وعندي أن هذا التصرف في سيرة ابن إسحاق من ابن هشام ليس تفصيلاً صغيراً في استثمار المادة. لكن الفرادة في سيرة ابن هشام ليست هنا تحديداً، وإنما في نوعِ نُقُولِهِ من المَرْويّات عن ابنِ إسحاق. فهو ما أخذها بحذافيرها دون تمحيص، بل أَعْمَل فيها نظراً وغربلةً لا يَخْلُوَانِ من دلالة.

في مطلع سيرته، يحدّد ابن هشام إطار عمله وأسلوب روايته لأخبار النبي قائلاً[٣٨]: «وأنا إن شاء الله مبتدئٌ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم، ومن وَلَد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم من ولدِهِ، وأولادَهم لأصلابهم، الأول فالأوّل، من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه ومسلّم، وما يَعْرِض من حديثهم، **وتاركٌ بعضَ ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم فيه ذكر، ولا نزل فيه القرآن بشيء**، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب، **ولا تفسيراً له، ولا شاهداً عليه**، لما ذكرتُ من الاختصار، **وأشعاراً ذكرها لم أرَ أحداً من أهل العلم بالشِّعر يعرفها، وأشياء بعضُها يَشْنَع الحديث به، وبعضٌ يسوء بعضَ الناس ذِكرُه. . .**».

من البينِّ ـ من قراءة النصّ ـ أن نقطة الخلاف، أو مساحة التباين، بين ابن هشام وابن إسحاق في سيرتيْهما أنّ الأوّل يُقَيِّدُ ما أَرْسَلَ في الثاني ويَقْتَضِب. وهو تقييدٌ على وجهينْ: **زمانيٌّ ومنهجيّ**. فأمّا **الزمانيُّ**، ففي أن ابن هشام لم ينصرف ـ مثل انصراف ابن إسحاق ـ إلى الإيغال في رواية «أخبار الأولين» واعتماد الإسرائيليات (= روايات التوراة) في الخبر عن تاريخ الرسل والأنبياء قبل المبعث؛ ولم يأخذ من

(٣٥) نحيل هنا على الترجمة العربية الرائعة ـ والفريدة في جماليتها اللغوية ـ التي أنجزها عادل زعيتر (شقيق المؤرخ الفلسطيني أكرم زعيتر) لكتاب: إميل درمنغم، **حياة محمد**، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٧) انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ص د (التشديد مني).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦ (التشديد مني).

«مبتدإ» ابن إسحاق غير ما أرَّخ لنسب الرسول من إسماعيل بن إبراهيم إلى الأجداد الأقربين من قريش: نزولاً من قصيّ، فعبد مناف، فهاشم، فعبد المطلب، فأبيه عبد الله. وهو تأريخٌ مفهوم لأن كتابةَ السيرة لا تتمّ إلاّ به؛ فَبَيَانُ نَسَبِه من بيان مركز قريش في العرب، ومن بيانِ مركز بني عبد مناف في قريش، وبيان مركزِ الهاشميين في الأخيرين. وهو بيانٌ تشتدُّ أهميةُ الاحتفال به متى علمنا أن رسالة النبي خاطَبَتْ ـ في مبتدإ أمرها ـ عشيرتَه الأقربين قبل أن يتوسع نطاقُ مخاطبتها لقريشَ جميعاً وللعرب عموماً. وأما **المنهجيُّ**، ففي أن ابن هشام أَعْرَضَ عمَّا ليس على صِدْقيَّتِهِ وقُوَّتهِ دليلٌ في روايات ابن إسحاق، أو ممَّا ليس للنبيِّ فيه ذكرٌ، أو ممّا تقوم الروايةُ فيه على سندٍ ضعيفٍ غير مشهور. وهكذا، إذْ يتَّجه الوجهُ الأول من التقييد إلى رسم استفهام معرفيّ (= إخباري) على خبر **المبتدإ** أو ما قبل البعثة، إلا ما اتَّصَل منه بسيرةِ مَنْ خرجَ النبيُّ من أصلابهم، فإن وجْهَهُ الثاني يتجه إلى **إعادة بناء** «المبعث» و«المغازي» الإسحاقيَّيْنِ ـ فضلاً عن المبتدإ ـ على مقتضى رؤيةٍ منهجية مختلفة تتوسَّل بالسَّنَد المشهور أو المُجمَع عليه لا بالرواية فحسب، **وتعيد بناء المعطى الإخباري** في ضوء سلطتين: **النصّ والعقل**. وهكذا ـ أيضاً ـ يتبينَّ ما في عمل ابن هشام من فرادةٍ تتجاوز مجرَّد تكرارٍ أو تلخيصِ رواية ابن إسحاق إلى **إعادة تأسيسها** من جديد(٣٩).

* * *

لم تكن سيرتَا ابن إسحاق وابن هشام المصدريْن الوحيديْن لتدوين بيوغرافيا نبويّة تفصيلية وإن كانا النَّصَّيْنْ التأسيسيَّيْنْ اللذين بَنَتْ عليهما مصادرُ في التأريخ أخرى لاحقة. كان إلى جانبها ما كتبه مؤرخو القرن الثالث الهجري (الواقدي، ابن سعد، ابن قتيبة، البلاذُري، الطبري. . .) والرابع الهجري (المسعودي)، فالمتأخرون منهم كابن الأثير (القرن السابع الهجري) والذهبي (القرن الثامن الهجري) في الموضوع نفسه: أي السيرة. تتفاوت قيمة المادة التي تقدّمها هذه المصادر عن الحقبة النبويّة من حيث رصانةُ ودقَّةُ إسنادها وفحصها ومن حيث وفرةُ ما تقدّمه من أخبار عن الحقبة تلك. بعضُ هذه المادة انصرف إلى رواية المغازي، وذلك ما نلاحظه في **كتاب المغازي** للواقدي(٤٠). وبعضُها الآخر انصرف إلى حديثٍ مستفيض في **علامات**

---

(٣٩) يَتعارض هذا الاستنتاج، الذي ذهبنا إليه، مع ما أبداه نولدكه من أسف لكون ابن هشام «لم يقتصر على الإيضاحات والإضافات، بل قام باختصاراتٍ شديدة للنص». انظر: نولدكه، **تاريخ القرآن**، ص ٣٥٢.

(٤٠) على الرغم من أن تيودور نولدكه يسجّل أن الواقدي يأخذ مادته عن ابن إسحاق دون ذكره البتة، وأن إضافاته على ابن اسحاق «خرافية أو طرائفية في جلّها»، إلا أنه يذهب إلى القول إن قيمته ليست في الترتيب التاريخي، «بل في الجمع الكامل للمادة»، كما أن الإسناد عنده «يبدو . . . أكثر انتظاماً وكمالاً مما هو عند ابن إسحاق». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

النبوة وخصال النبي أكثر مما تحدث عن الهجرة والمغازي كما نلاحظ ذلك في **الطبقات الكبرى**(٤١) لابن سعد(٤٢): تلميذ الواقدي وكاتبُهُ (= سكرتيرُه). وبعضُها وقَفَ باقتضاب أمام غزْوات الرسول ـ دون ما عَرَضَ له الواقدي بالتفصيل ـ ككتاب **فتوح البلدان**(٤٣) للبلاذُري. وبعضُها أورد القليل ممّا يشفي الغليل في ذكر حوادث العهد النبويّ مثل **مروج الذهب**(٤٤) للمسعودي(٤٥) مُوثِراً صَرْفَ أكثر التدوين إلى أخبار الإمام علي بن أبي طالب بسبب تَشَيُّعِهِ (أي المسعودي) لآل البيت. أما المتأخرون(٤٦) ـ وكبيراهُم على وجه التحديد (ابن الأثير، الذهبي)، فلم يكادوا يضيفون شيئاً إلى المتقدمين في باب السيرة. فابن الأثير، مثلاً، لم يتناول من السيرة النبوية إلا المختَصر منها معتمداً الطبري، ولم يشغل حيِّزُها في كتابه الكبير: **الكامل في التاريخ** إلاّ حوالى مائتين وأربعين صفحة من الطبعة التي اعتمدناها للكتاب(٤٧)، وإن كان مّما ميَّزَهُ حقاً ما أشار إليه محقِّقُه من «إسقاطه للروايات المتكررة التي حشدها الطبري في تاريخه، ونقده لها، والأخذ بصحيحها، وتهذيبها من الأسانيد المثقلة للرواية والخبر»(٤٨).

أما الحافظ الذهبي، وإن كان قد قدَّم موسوعة بيوغرافية غنية لمشاهير المسلمين منذ الهجرة وإلى نهاية القرن السابع الهجري، إلا أن ما قدّمه عن العهد النبويّ في

(٤١) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠).

(٤٢) تقتضي الأمانةُ القولَ أن ابن سعد، وإن أغرق كثيراً في تدوين قصص التاريخ القديم (التوراتية) وعلامات النبوة ومرض النبي، قدَّم أَوْفَى وأشملَ مادةٍ عن وثائق المراسلات بين النبي وقواده، وبينه وبين العالم الخارجي.

(٤٣) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.]).

(٤٤) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**.

(٤٥) يبدو أن ابن خلدون لم يكن يُكِنُّ كبيرَ تقدير للعمل التاريخيّ للواقدي و ـ بدرجةٍ أقلّ ـ المسعودي التاريخي. وهذا ما نستفيده من قوله في معرض الحديث في «مذاهب الناس في تدوين الأخبار» إنَّ «في كتب المسعودي والواقدي من المَطْعَنِ والمَغْمَزِ ما هو معروف عند الإثبات، ومشهورٌ بين الحَفَظَةِ الثِّقات». وانظر أيضاً تشنيعه على أخبار المسعودي عن الإسكندر وعن «الزرزور الذي برومة» الذي «تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة». انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٠ و٤٢ على التوالي. ولقد تكرَّر تعبير: «زَعَمَ الواقدي» لعشرات المرات عند الطبري في مقارنته أسانيد الرواية. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**.

(٤٦) لا نُدْخِل ابن خلدون في جملتهم لأنه يعلو على مراتب المؤرخين العرب والمسلمين.

(٤٧) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤). والحديث فيه عن العهد النبويّ يقع بين نهاية المجلد الأول (الصفحات ٦٠٨ ـ ٦٩٩) وبداية المجلد الثاني (الصفحات ٥ ـ ١٨٦). بينما يستهلك حديثه في القصص القديم (الوارد في التوراة) وحقبة ما قبل البعثة قرابة الستمائة صفحة!

(٤٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ك.

عمله هذا[٤٩]، وفي الجزء الأول منه خاصة، لم يُضِف جديداً ما خَلاَ الترجمة لبعض رجالات العهد النبويّ من صحابةٍ وخصوم[٥٠]. وهي ترجمات تحوِّله إلى دفتر وفَيَات من الطراز الأول من نوعه في التاريخ العربي.

بقيَ أن نقول شيئاً عن مصدرٍ كبير من مصادر التاريخ العربي، ومن مصادر السيرة النبوية تحديداً، هو كتاب: **تاريخ الأمم والملوك** لأبي جعفر بن جرير الطبري. في هذا المصنَّف الذي وضعه الطبريّ ـ «أمير المؤرخين» بعبارة عبد الله العروي[٥١] ـ مخزن الوقائع والأخبار الأضخم في التأليف العربي. ففيه أخذ عمَّن قَبلَه، ومنه أخذ مَنْ أتى بعده. وأهميته، فضلاً عن وفرة ما فيه من مادة استقاها في المعظم منها من ابن إسحاق، وفضلاً عن اعتماده وسائل التعديلِ والتجريح في تمحيص الأخبار على عادة أكثر المؤرخين، تكمن في اعتماده المعتدِلَ في الروايات والأحكام، وفي توخّي التوازن في النقل عن الرواة. ومع انحيازه لروايات ابن إسحاق ومن روى عنهم ابن اسحاق (الزهري، عروة بن الزبير)، ومع شدّةِ طَعْنِه في ما اعتبره مزاعم للواقدي، لم يسلك مسلكَ إلغاءِ لروايات الواقدي مثلاً ـ كما فَعَلَ هذا مع ابن إسحاق في معظم ما أخذه عنه! ـ بل أثبتها وانتقدها. كان الطبري شديد الحرص على تقديم كل ما يمكن تقديمُه من إفاداتٍ عن السيرة النبوية دون ميلٍ منه ـ خلافاً لابن إسحاق ـ إلى إدماج الروايات المختلفة في رواية واحدة، وبالتوازي مع محاولةٍ للمضاهاةِ بينها والمقارنة، وميْلٍ أشدّ إلى العزوف عن إبداء رأيٍ شخصيٍّ في الروايات التي ينقُلُها عن أصحابها. وبقطع النظر عمّا إذا كان الطبري قدْ اعتمد نسخة أخرى لابن إسحاق غيرَ النسخةِ المعروفة لدى المؤرخين، أم اكتفى بتلك المُتَداوَلَة، فإن مّما لا شكَّ فيه أن «عمل الطبري الوسيلةُ الأهمُّ لإعادة إنتاج أصل ابن إسحاق»[٥٢].

هذه مطالعة عامة وسريعة في المصادر التاريخية الأساس للسيرة النبويّة، وخاصة تلك التي سنعتمدها[٥٣]. لكنها مطالعة انصرفت إلى بيانٍ سريعٍ لقيمة تلك المصادر

---

(٤٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧-٢٠٠٤).

(٥٠) تمتد تلك التراجم والوفيات لرجالات العهد النبوي إلى الفترة التاريخية (١١-٤٠ هـ) التي يغطيها المجلد الثاني من كتابه الضخم، أي إلى عهد خلافة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب.

(٥١) Laroui, *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*.

(٥٢) نولدكه، **تاريخ القرآن**، ص ٣٦١.

(٥٣) سنعتمد في هذه الدراسة معظم تلك المصادر، لكنّنا سنركّز ـ على نحوٍ خاص ـ على **سيرة ابن هشام** و**تاريخ الطبري**، و ـ في درجةٍ ثانية ـ على **تاريخ** ابن الأثير و**تاريخ الذهبي**، دون إغفال **طبقات** ابن سعد و**تاريخ** ابن قتيبة و**فتوح البلاذري**، وصولاً ـ في حدٍّ أدنى من التوظيف ـ إلى **مروج** المسعودي و**سنن الدّارمي**. أمّا ابن خلدون، فحاضرٌ في مستويات الاستناد والإسناد جميعاً.

من زاوية ما تنطوي عليه من مادّةٍ مرجعية. يبقى من الضروري أن نتساءل عن مدى ما تملكه تلك المادة ـ والتأليف التاريخي عموماً ـ من صِدْقيّةٍ علمية يمكن البناءُ عليها؛ وهو ما يأخذنا إلى التفكير في **مسألتين** مترابطتين: في شرعية ـ أو عدم شرعية ـ ما وَرَدَ في تلك المصادر من أخبار قابلةٍ للتوظيف في مشروعٍ علميٍّ لإعادة كتابة السيرة كمادةٍ يُطْمَأَنُّ إليها؛ وفي الحاجة إلى الأخذ بتلك المادةَ بكثير من الحِذْر والحَيْطَةِ المنهجيَّين. يتعلق الأمر في الحاليْن ـ إذن ـ بالبحث في **شرعية المادة التاريخية** التي يُنْتَهَل منها لإعادة بناء صورة ـ أو قراءة ـ جديدة في المشروع النبويّ.

ـ ٣ ـ

يُطَالِعُنا في النظر إلى المصادر الكلاسيكية الأساس للسيرة النبوية **موقفان**: موقف يستند إلى منطلقات اجتماعية ـ سياسية ويذهب إلى القول بالحاجة إلى التعامل مع تلك المصادر بوصفها مادة مرجعية **مقبولة** يُسْتَنَد إليها في أيّ تناوُلٍ لموضوع السيرة أو في أية محاولةٍ لإعادة كتابتها؛ وموقف يستند إلى مقدماتٍ معرفيّة تقول إن فحص تلك المصادر، وعِيَارَ درجة الحُجِّية العلمية والأمانة التاريخية فيها، يُمثّلان المدخلَ الأنسبَ إلى إعادة التفكير في السيرة أو إلى إعادة كتابتها. نحن ـ إذن ـ أمام **مقالتين** تَصْدُرَان عن حقليْن معرفيّين مختلفين: علم الاجتماع السياسي وميدان التحقيق التاريخي. تفترض المقالة **الأولى** أن **الحقيقة التاريخية ليست نَصّية**، أو ليس معيارَها **موضوعيةُ** ـ أو نزاهةُ ـ **النصّ التاريخي**، وإنما هي (حقيقة) **اجتماعية** في المقام الأول، تُقَاسُ **بالأثر** الذي تُحْدِثُهُ في الذّهنية العامّة لمتلقّيها حتى وإن كان حظُّها من الموضوعية متواضعاً، أو حتى إذا كان قوامُهَا موادَّ منحولةً أو موضوعةً ليست من الواقع التاريخي في شيء. وتفترض المقالةُ **الثانية** أن الحقيقة التّاريخية الوحيدة هي تلك **التي يقوم عليها دليــلٌ من الواقع التاريخيّ**. وهو دليل يُتَوسَّل إليه بتمحيص المادة التّاريخية وعِيَارِها في ميزان **التعديل والتجريح** (كما في مناهج المؤرخين القدماء)، أو في ميزان النقد والمقارنة التاريخيَّيْنُ والتحليل اللغوي والفيلولوجي (كما في ميزان المحدثين). سنُلْقِي، من جهتنا، نظرةً سريعة على تلك المصادر آخذين في الحسبان شرعيةَ المقاربتيْن تَيْنِك وافتراضَنَا عدمَ تعارضهما بالضرورة.

إذا انطلقنا من مقدمات القراءة السوسيو ـ ثقافية، مستأنسين بمفرداتها ومفاهيمها النظرية، نقول: ليس ثمَّةَ من حقائقَ مستقلة أو موضوعية **بمعزلٍ عن اعتقاد الناس بها أو عملهم** على مقتضى ذلك الاعتقاد(٥٤). ومعنى هذا في حالتنا أن

(٥٤) الذين تستهويهم القِسْمَة المانويَّة (الماركسية) لتاريخ الفكر بوصفه تاريخَ صراع بين المادية والمثالية ـ على قول إنغلز - لن يفهموا من هذه الأطروحة، قطعاً، سوى انحيازها إلى التصوُّر المثاليّ الذي =

ما وَرَدَ في كتب السيرة ومصادرها، وبمعزلٍ عن صدقه أو عدم صدقه، إنَّما كان له **الأثرُ** العظيم **في تشكيل خيال المسلمين** منذ ما يزيد عن ألفٍ وأربعمائة عام. فلقد تَشَكَّلَتْ صورةٌ للنبيِ وصحابَتِهِ ومعطيات عهدِهِ، منذ القرن الأوّل للهجرة، في أذهان المسلمين أيّاً تكُن درجة الدقّة في وصف حوادثه. والأهمّ من ذلك أن ما أَمَدَّتْنَا به كتبُ السيرة ـ بما لَهَا وما عليها ـ هو كلُّ ما نملكه من أخبارٍ عن ذلك العهد.

فنحن، إذن، مدعوون إلى التعامل مع مادتها الإخبارية لأنه ليس لدينا غيرها(٥٥)، ولا نملك أن نكتب تاريخاً من دون البناء عليها. ولذلك السبب، ليس يَسَعُنَا إلاّ تصديق روايات السيرة حيث لا سبيل آخر إلى معرفة تاريخ ذلك العهد، وحيث لا نستطيع اختراع روايات أخرى من عدم.

من النافل القول إن هذا التسليم بتلك الروايات ليس مطلقاً أو غيرَ مشروط، بل نستطيع إزاءَهُ أن نُخْضِع تلك الروايات إلى **فحص نقديّ** نتبينَّ فيه ـ بالمضاهاة والمقارنة والتحليل. . . ـ وجْهَ الصِّحَّةِ أو الدِّقّة أو المعقولية فيها من عدمه. وتلك هي الإمكانية التي تدعونا إليها المقاربةُ الثانية المنطلقة من القولِ إنَّ قيمةَ أيةِ روايةٍ ليست في إيمان الناس بها وإنما في **مطابقتها** للواقع التاريخي، أو قُلْ: في «**الحقيقة**» التي تُعْلِن عنها لا في **الوظيفة** التي تمارسها لدى من يتلقّونَها فيعتقدون أنها الحقيقة كما تميل إلى ذلك القراءات المختلفة التي تعتمد مفردات علم الاجتماع السياسي ومفاهيمه. وما من شكٍّ لدينا في أن في تلك الروايات عن العهد النبويّ، المنقولة عن كُتّاب السيرة وعن المؤرخين، ما في روايات الأَخْباريين والمؤرخين عموماً من مطاعنَ تستوقف قارئها وتدعوه إلى حِذْرٍ نقديٍّ هو نفسُه الذي انتبه إليه مؤرخون عرب كثر في العهديْن الوسيط والحديث.

= يُسْقِط الاعتراف بالاستقلالية الموضوعية للعالم والأشياء عن الأفكار أو عن التمثلات الذهنية لذلك العالم ولتلك الأشياء، فلا يرى لها وجوداً إلّا في وعي (أفلاطونيّ أو بيركلويّ) موضوعي أو ذاتي بها! ولهؤلاء نقول إن استقلال الواقعيّ عن الفكريّ إنما هو استقلالٌ مُدْرَكٌ معرفياً ـ على الرغم من أنه استقلالٌ نسبي (وهذا هو الدرس الغنيّ للنظرة المادية الجدلية في مقابل النظرة التبسيطية للمادية الميكانيكية)، لكنه (استقلالٌ) غيرُ ذي معنى متى اسْتَعَدْنا مقولة ماركس نفسه: «الأفكار تتحول إلى قوة مادية حين تمتلكها الجماهير». وهي ـ في حالتنا ـ تعني أن تمثُّلات الناس (الأفراد، الطبقات، النخب، الشعب. . .) لبعض الحقائق، حتى وإنْ لم تكن حقائق، تتولّد عنها بالضرورة قناعات وأفعال ذات أثر عميق في التاريخ.

(٥٥) علماً بأن ما لدينا من مادة إخبارية عن العهد النبويّ ليس في حوزة أية مجموعة اعتقادية أخرى في العالم عن أنبيائها وعهودهم. يقول جواد علي في هذا المعنى: «ومهما قالوه في نسبة التأريخ الصحيح في سيرة الرسول، فإن سيرة الرسول هي أوضح وأطول سيرة نعرفها بين سير جميع الرسل والأنبياء». انظر: علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، ص ١١.

بما أن مادّةَ السيرةِ والتاريخ الخبرُ(٥٦)، فإن هذا (= الخبر) مّما يمكن أن يتطرّق إليه الكذب، على قول ابن خلدون(٥٧)، إذا كان النقلُ السبيلَ الوحيد إلى تحصيل الخبر، ذلك «لأن الأخبار ـ يقول ابن خلدون ـ إذا اعْتُمِد فيها على مجرَّد النقل . . . فربّما لم يُؤْمَنْ فيها من العثور [= السقوط] ومَزِلَّةِ القَدَم والحَيْدِ عن جادَّة الصدق»؛ وهذا، في رأيه، «كثيراً ما وَقَعَ للمؤرخين والمفسّرين وأئِمَّة النقل من المغَالِطِ في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرَّد النقل غثّاً أو سميناً»(٥٨). ويعدّد ابن خلدون ـ الذي قدَّمَ أرقى نقدٍ في عهده للتأليف التاريخيّ العربيّ الوسيط(٥٩) ـ مجمل «الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار»، فيذكرُ منها: «التشيُّعات للآراء والمذاهب» التي تمنعها من تمحيص الأخبار، و«الثقةَ بالناقلين» من دون تعديلٍ وتجريح يقتضيه فَحْصُ نُقُولِهم، و«الذهولَ عن المقاصد» التي تنطوي عليها الأخبارُ المنقولة، و«توهُّمَ الصدق» الناجم عن الثقة بالناقلين، و«الجهلَ بتطبيق الأحوال على الوقائع» حيث ينقُلها الراوي كما رواها وإن داخَلَهَا تَلْبيس، و«تقرُّبَ الناس في الأكثر لأصحاب التَّجِلَّة والمراتب» فتأتي أخبارُهم على نحوٍ مُبَالغ فيه، ثم «الجهلَ بطبائع الأحوال في العمران» مما يقلُّ معه التمييز بين صادقِ الأخبارِ وكاذِبها(٦٠). ولكي لا تكون الأخبار مَظِنَّةَ الكَذِب، لا بد ـ في رأيه ـ من تحكيم «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ» (بما في ذلك قياس الغائب بالشاهد المعمولِ به فقهاً)، كما «لا بدَّ من ردّها من الأصول وعَرْضها على القواعد»(٦١) ليتميَّز الصادق فيها من الزائف.

ما لاحظه ابن خلدون على الكتابة التاريخية العربية، وما تَلَبَّسها من شطح، استأنفَ القولَ فيه مؤرخون عرب محدثون. فهذا عميد المؤرخين العرب المعاصرين (أبو زيد) عبد العزيز الدوري يحاول أن يفهم الأسباب التي حالَت دون إعمال المؤرخين العرب القدامى نظراً عقلياً في الروايات، ودون أن يكون للرأي فيها ـ أي النقد والاستنتاج ـ دورٌ يُذْكَر عندهم، مُرْجِعاً ذلك إلى «خشية الاتهام

---

(٥٦) انظر في هذا: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**؛ العروي، **مفهوم التاريخ**؛ علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، [١٩٨١])، و Abdallah Laroui, *Islam et histoire* (Paris: Albin Michel, 1999).

(٥٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥٩) وكان نقدُهُ ذاك مرجعاً للنقد التاريخي الحديث والمعاصر.

(٦٠) هذه النقول من: ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢. وانظر تفاصيل تلك «الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار» (ص ٤١ ـ ٤٥).

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦.

بالهوى»[٦٢]؛ لكنه قبل ذلك، ومنذ نهاية الأربعينيات من القرن العشرين الماضي، وجَّه نقداً لاذعاً للتأليف التاريخيّ العربيّ وطريقة كتابته وارتباطاته بالصراعات السياسية وأثر هذه فيه. . . إلخ[٦٣]، وإهمالِ المؤرّخين للزمن والتطور وأثرهما[٦٤]، وتدوينهم التاريخ بما هو تاريخ أسرٍ حاكمة[٦٥]، وغير تلك من المَطَاعِنِ التي وقف عليها بالنقد.

ما يقال عن الأَخْباريين والمؤرخين منذ القرنين الثاني فالثالث للهجرة، يقال أكثر عن كُتّاب السيرة والمغازي (وبعضُهم، كما مرَّ معنا، مؤرخون) الذين يعتمدون روايات مرَّ على حدوثِ وقائِعِهَا أزيدُ من مائة عام كما في حالة أخبار العهد النبويّ، وتَنَاقَلَهَا الرّواةُ من جيلٍ إلى آخر، فَوَقَعَ في تناقُلها ما وقع من تحريف أو زيادةٍ أو نقصان. يحدّد معروف الرصافي بنية الرواية (التاريخية) ومكوّناتها قائلاً[٦٦]: «للرواية **أربعة** أركان لا تكون إلا بها: **المرويّ عنه**، **والمرويّ له**، وبينهما **الرّاوي**، **والحديث الذي يرويه**. وإذا قلنا الرواية التي لا تفيد العلم، فإنما نعني بها الرواية التي تكون **بدرجة واحدة**، وهي التي لا يتوسط فيها بين المرويّ عنه والمرويّ له **إلاّ راوٍ واحد**. . . وإذا توسَّط بين المرويّ عنه والمرويّ له أكثر من واحد، وكان كلٌّ منهم قد لقيَ المرويَّ عنه وروى عنه رأساً بلا واسطة، كانت الرواية **ذات درجة واحدة**، لأن هؤلاء كلّهم يكونون عندئذ **بمنزلة راوٍ واحد** قد لقيَ المرويَّ عنه بلا واسطة، **ويكون تعددهم مقوّياً للرواية** ومؤيّداً لها، وكلما زادوا كثرةً زادتِ الرواية قوةً». والرواية الثانية ـ متعددة الرواة ـ هي رواية **التواتُر**؛ ولكن «إذا اختلف فيها الرواة سقطت ولم تكن أقوى من الأولى»[٦٧]. أما إن روى راوٍ عن آخر أو آخرين ولم يَرْوِ رأساً بل واسطةً، فتكُونُ الرواية **ذات درجتين أو درجات**، وهذه «**تكون في القوّةِ دون الرواية ذات الدرجة الواحدة** لأن احتمال وقوع التغيير والتبديل والتحريف قد زاد بالرّاوي

(٦٢) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخيّ للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٨٩.

(٦٣) فعلى الرغم من أن تاريخ العرب أو ما دُوِّنَ منه «قد يفوق فيه ما دُوِّن عند الأمم الأخرى»، فهو «يشكو من أدواء خطيرة بعضها قديم وبعضها يتصل بطريقة كتابته الآن. فقد عبثت برواياته الاتجاهات الحزبية والدينية والمحلية، وربما ورث هذا من نشأته لأن تلك وثيقة الصلة بعلم الحديث وبالسياسة. . .»، و«لكن أخطر داء أفسد التاريخ الإسلامي هو داء الشعوبية الذي عصف بالحياة الفكرية في عصر التدوين». انظر: الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ص ١٩-٢٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٦٦) الرصافي، **كتاب الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدس**، ص ٥٣. (التشديد مني).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الثاني درجة فزاد الرواية ضعفاً ووهناً»(٦٨)، وذلك لأن الخبر «إذا تداولتْهُ الرواة وطال سيره بينهم من فم إلى أذن وطال عليه الأمد في سيرته وانتقاله بينهم كان عرضةً للتغيير والتبديل بسبب ما يكون في الرواة من سوء فهمٍ ومن ضَعف حفظٍ ومن ضيق وعيٍ وبسبب ما يعتريهم من ذهولٍ ونسيان»(٦٩).

يفيدنا تصنيف معروف الرصافي للرواية(٧٠) في معرفة «درجة» الروايات المدوَّنة في كتب السيرة ومنسوب الصحة فيها. وإذا ما أخذنا بتصنيفه، وهو لا يخلو من وجاهَة، تَبينَّ لنا أن أمهات مصادر السيرة (ابن إسحاق، ابن هشام، الواقدي) تروي روايات من الدرجة الثالثة أو الرابعة. فروايات ابن إسحاق مثلاً، وهي منبع الأخبار في كتب السيرة جميعاً، منقولة عن أكثر من راوٍ (عروة بين الزبير، الزهري، ابن عباس، عائشة. . .) وكلّ راوٍ ينقل عن سابِقِهِ. أما إذا أخذنا مَنْ نَقَلُوا عنِ ابنِ اسحاق من اللاحقين على الواقدي وابن هشام (البلاذري، الطبري، المسعودي، ثم اللاحقين عليهم كابن الأثير والذهبي)، تُصْبح الروايةُ أمعنَ في البُعْدِ عن منطوقها الأوّل: وإن لم يَكُنِ التعارضُ قوياًّ بين أجيال المؤرخين في النَّقل عن ابن إسحاق.

وقد يكون من أكثر ما أَفسَدَ الرواياتِ عن العهد النبويّ ما دُسَّ فيها من أخبارٍ كاذباتٍ نالت من صِدْقيَّتِها أو فَتَحتِ البابَ أمام الارتياب فيها. ومعظم ما دُسَّ كان من الإسرائيليات (= القصص الإسرائيلي) التي نقلها رواةٌ ـ نَقَل عنهم ابن إسحاق ـ مثل ابن عباس. وهي روايات «يتصل سندُها بكعب الأحبار، أو محمد بن كعب القرظيّ أو النعمان السبائي **وهم من مُسْلِمَةِ يهود**»(٧١)، وقد اعتمدها المتأخرون من المؤرخين كثيراً، كما نرى في **السيرة الحلبية**(٧٢) (و «في هذه السيرة كما هو معروف حشوٌ وقصص إسرائيليّ نبَّه عليه العلماء»)(٧٣). كما قد يكون ممّا أفْسَد الروايات تلك مَنْزعُ بعضِ كُتَّابها إلى تناول أخبار النبيّ بعقلٍ أسطوريٍّ (خرافيّ) انتحل وقائعَ مَا، أو زيَّفَ سياقاتها الموضوعية، أو فسَّرها بالخوارق، وفي ظنِّه أن

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤ (التشديد مني). قارن بـ: علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، ص ١٥١.

(٦٩) الرصافي، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٠) يقول الرصافي: «إن هذا التقسيم الذي ذكرته للرواية. . . لم أرهُ في كتب القوم وإنما **وضعْتُه واصطلحتُ عليه** ليكون القارئ على هدًى من الرواية بجميع أقسامها». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦ (التشديد مني).

(٧١) علي، المصدر نفسه، ص ٤٠ (التشديد منّي).

(٧٢) نور الدين علي بن ابراهيم الحلبي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، أو، السيرة الحلبية** (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.]).

(٧٣) علي، المصدر نفسه، ص ١٢.

النبوةَ لا تكون لمحمد بن عبد الله إلا متى كانت سجاياهُ فوقَ ـ طبيعيَّة وفوقَ ـ بشرية، على نحو ما تفيده مئات الصفحات التي كُتِبَتْ عن «علامات النبوة» في **طبقات** ابن سعد أو في **السيرة الحلبية!** وهو مسلكٌ لا يصمد أمام النقد والنصّ معاً: أمام النقد لأنه (مسلكٌ) رَفَعَ النبيَّ إلى التمثُّل الخرافيِّ حين كان صبيّاً وشابّاً، أي قبل أن تحصُل له النبوة. فكيف تُقَدَّم صورةٌ أسطوريَّةٌ فوقَ ـ بشرية عن محمد بن عبد الله ولَمَّا يَزَلْ دون النبوة والمبعث(٧٤)؟! (ثم إنه لا يَصْمُدُ) أمام النصّ لأن التَّعيين القرآنيَّ لبشريةِ النبيِّ صريحٌ لا لبس فيه ولا مكان لتأويلِ(٧٥) يتخيَّل النبيَّ كائناً غيرَ بشريّ!

* * *

تلك بعضٌ من وجوه الخَلَلِ في المصادر التاريخية مما يحتاج إلى نقدٍ على ما لدينا من حاجةٍ إلى ما فيها من أخبارٍ وموادَّ يَستحيل كتابةُ تاريخ من دون البناء على معطياتها. من جهتنا، حاولنا في هذا الكتاب أن نتحاشى التعامل ما مع يَنْفُر منه العقل وما يعارضه النصّ الدينيّ من أخبار تبدو منحولةً أو مدسوسة، من قبيل الشّاذّ منها والخرافيّ والمسيءِ إلى معنى النبوة نفسِه، ولم نَكَد نعتمد إلاّ المادة التاريخية التي كانت مَحطّ إجماعٍ لدى كتّاب السيرة والمؤرخين، على عِلْمِنَا بما يمكن أن يكون عليه ذلك الإجماعُ نفسُه من وَهَنٍ إن كان إجماعاً على نَحْلٍ ووضع(٧٦) أو على مادةٍ مظنونة. وكان أكثرُ اعتمادنا في المصادر على ابن هشام والطبري وابن الأثير، دون أن نتجاهل ابنَ سعد والبلاذري والمسعودي والذهبي. . . إلخ. أما المراجع، فلم نستدخلها في الاستشهادات والنُّقُول والإحالات إلاّ لِماماً، وفي الحالات التي لا نحتاج فيها إلى إفادات تاريخية، وإنما إلى رأيٍ أو تحليلٍ أو استنتاج.

هل كان يمكن الإفلات من سلطان المادة التاريخية المتاحة عن العهد النبويّ في كتب السيرة والمغازي، والاستعاضة عنها بمادة أخرى أوثق منها؟

---

(٧٤) ومن الغريب أن درجة الخرافة في هذه الروايات تَقِلُّ حين يصبح نبيّاً. والسبب في ظني أن شحة الأخبار المحمدية قبل المبعث كانت وراء ملء الفراغ بالتخرصات والخرافات.

(٧٥) **﴿قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد﴾ [القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١١٠].

(٧٦) يقول العلاّمة عبد العزيز الدوري في هذا الصدد: «إن ميلنا إلى قبول الروايات المتواترة في البحث، أو تسليمنا بخبر إن تكرَّر ورودُه في عدّة مصادر قد لا يفيد أحياناً، لأن هذه المصادر المتعددة قد تكون مستقاة من مصدر واحد، متى عرفنا صاحبه وجدناه مدلّساً أو ضعيفاً. كما أننا قد نجد في الإجماع ما يبعث على الريبة أحياناً». انظر: الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ص ٣٣.

إلى ذلك يذهب كثير من المستشرقين[77] وإن لم يتخلّوا عن اعتماد كتب السيرة. فهم يفترضون أن القرآن الكريم مصدرٌ أساس لمعرفة سيرة النبيّ. وإذ يعتقدون ذلك، لا يتوقفون عند ما في القرآن من مادّةٍ إخبارية عن النبيّ وعن حوادث في عهده نزلت في شأنها آياتٌ، فقط، بل لأنهم ـ أيضاً ـ لا يعتقدون بأن القرآن كتابٌ منزَّل وإنما ينسُبُونَه إلى النبيّ؛ وهذه فرضية تلائم اختيارَهم للقرآن مادة مرجعيّةً لمعرفة تفاصيل السيرة. لكن باحثين عرباً معاصرين يذهبون ـ بتفاوتٍ ـ إلى الرأي نفسه، أي إلى اعتبار النص القرآني مادةً مرجعية لقراءة السيرة النبوية دون الانطلاق من فرضية المستشرقين عن أن القرآن الكريم ليس وحياً. أمّا أسبابُهم في ما ذهبوا إليه، فمتعددة، نكتفي بذكرِ واحدٍ منها في مثالَيْن. يدعو جواد علي ـ مثلاً ـ إلى وجوب إخضاع روايات السيرة إلى نظرٍ نقديٍّ وإلى «مناقشة الحوادث التاريخية وسيرة الرسول **في ضوء القرآن**»[78] لأن «سَنَدَنَا الأول. . . ومرشدَنا قبل كل هذه [يقصد كتب الصِّحَاح والسيرة والتاريخ] هو القرآن»[79]. وعليه، ينتهي أيُّ غموضٍ أو خلْطٍ في ما اتصل بالعهد النبويّ إنْ نحن وضعنا ذلك العهد في ميزان المعطى القرآنيّ حيث تبدو «. . . سيرة الرسول واضحة مفصلة، ثَبَّتَها القرآن الكريم»[80]. أما هشام جعيط، فيدعو إلى الأمر نفسِه مع إعراضٍ كليّ عن الأخذ بكتب السيرة والمغازي، ذاهباً إلى أن القرآن وحده المصدر الأمين لمطالعة سيرة الرسول[81].

بَنَى هشام جعيط كتابه المميَّز عن السيرة النبوية[82] على المصدر القرآنيّ حصراً مستبعِداً غيره من المصادر. ومع أنه يدرك أن القرآن «لا يَذْكُر كل المحطات لسيرة النبيّ، فهو يشير إلى الكبرى منها حتى في حياته الخاصة: صفته القرشية، يُتْمُه، فقره ثم غناه، تجلّي المَلَك أو الله ذاته له، التكذيب والمعاناة، الهجرة، بدر، أحد، المنافقون، الفتح، وغير ذلك من الأحداث الهامة على صعيديْ النبوة والتاريخ»[83]. أما جواد عليّ، وعلى شدّة اعتماده القرآن مصدراً لكتابة السيرة، فلم يتجاهل مصادر

(٧٧) انظر في هذا: Watt, *Mohamet*; Tor Andrae, *Mahomet. Sa vie et sa doctrine* (Paris: Maisonneuve, 1984); G. von Grunebaum, *L'Islam médiéval* (Paris: Payot, 1961); Rodinson, *Mahomet*, et نولدكه، **تاريخ القرآن.**

(٧٨) علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، ص ٣٥-٣٦ (التشديد مني).

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٨١) هشام جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة.**

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

أخرى منها كتب السيرة والمغازي والتاريخ، وقد استعملها جميعُها ـ كما فعل عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي ومحمد عزة دروزة ومعروف الرصافي ـ مادةً مرجعية إلى جانب القرآن وكتب الصّحاح. وعندي أن اعتماد القرآن الكريم مصدراً لمطالعة السيرة النبوية خيار لا مَهْرَب منه لاتصال كثيرٍ من آياته بوقائع في العهد النبويِّ: المكّيّ والمدنيّ، ولاتصال الفعل النبويّ بتعاليمه. لكن من الغلوّ حسبانَه المصدرَ الوحيدَ للسيرة وإسقاطَ سائر المصادر وذلك لسببينْ على الأقل: لأن القرآن الكريم كتابٌ في العقائد والشرائع وليس نصّاً يروي يوميات النبيّ كما يروي العهدُ القديم (التوراة) في أسفاره يوميات أنبياء بني إسرائيل(٨٤) ثم لأن الشك في صِدْقيَّة كتب السيرة والمغازي ليس مبرِّراً لإسقاطها من الأرشيف لأن الأدوات العلمية والمنهجية الحديثة خليقة بأن تُفرِز فيها الغثّ من السّمين وتقفَ على ما يصْلُح من مادتها مرجعاً يُسْتَنَد إليه.

في كل الأحوال، بين يديْ كل قارئٍ في السيرة النبوية ترسانة هائلة من النصوص (مصادر ومراجع) تُسْعِفُهُ قراءتُها في إعادة التفكير فيها: تجربةً وسياقاتٍ ومعانيَ أو دلالات. وذلك ما نحاوله في هذا الكتاب مشدودين إلى الموضوع الذي طرحنا على نفسنا التفكير فيه: **السياسيّ في النبوة**، أو المشروع السياسيّ للنبي والقائد العظيم محمد بن عبد الله.

(٨٤) طرحتُ الفكرةَ سؤالاً على الأستاذ هشام جعيط، فأجاب: «الاعتماد على القرآن يأتي لسبب واضح، وهو أنه المصدر **الوثيق** الوحيد **لتزامنه مع الفترة النبوية**، ولأنه يتجه إلى أناس عايشوا الرسالة المحمدية، بل ويفهمون عبارات لغوية تُنُوسيَتْ في ما بعد. وإني لا أطعن دائماً في السِّيَر وغير ذلك، إنما فضّلت القرآن في ما يخصّ الرؤيا وبدء الوحي. وخلافاً لِمَا يُظَنّ، القرآن يهتم عن كثب بمجرى السيرة النبوية وعلاقة الرسول بمحيطه. القرآن يروي حقاً يوميات النبي، وهو كذلك إلى حدّ كبير». انظر: محمد عابد الجابري [وآخرون]، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسيّ (حوارات فكرية)**، حاورهم عبد الإله بلقزيز، سلسلة حوارات المستقبل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٦٦ ـ ٦٧ (التشديد مني).

القسم الأول

من الجماعة الدينية إلى الجماعة السياسية

الفصل الأول

المسألـــة السياسيـــة في إسلام الصَّـــدرِ الأول: النـــص والاجتهـــاد

طيلة تاريخهم المديد ـ وهو يفيض عن الألف وأربعمائة عام في تقويمهم الزمني ـ لم يتوقف المسلمون عن تنزيل مسائل السياسة والدولة والسلطان السياسي منزلة الموضوع الأجدرَ بالعناية في جملة موضوعات الجماعة والأمة والاجتماع الإسلاميّ التي شغلتهم منذ بواكير البعثة المحمدية. في ذلك يشبهون غيرهم من الأمم والجماعات الدينية الأخرى التي سبقتهم في الوجود، أو عاصرتهم، أو لَحِقَتْهُم في الزمان، وكان عليها أن تَعْتَنيَ بأمرِ اجتماعها السياسي. غير أن المسلمين ـ في هذا الباب ـ مختلفون عن سواهم في بعض «التفاصيل»: في أن السياسةَ والسلطةَ لَيْسَتَا تفصيلاً في اجتماعهم الدينيّ، ولا يمكنُ في الوُسْع النظر إليهما كَحَيِّزَيْن مستقلين عن ذلك الاجتماع، بل هُما بابٌ في كتاب الشرع؛ وفي أنهما تَماهَيَا مع الجماعة (جماعة المسلمين) إلى حدٍّ تَعَذَّر فيه ـ دون أن يستحيل ـ وَعْيُ الفارق بين الزمنّي والدينيّ أو إعادةُ بنائِهِ كفارقٍ موضوعيّ قابلٍ للإدراك.

من المؤكد أن المسلمين في هذا يختلفون عن أهلِ مِللٍ أخرى كالمسيحيين والكونفوشيوسيين والهندوس، مِمَّن أَوْجَدَتْ نصوصُهم وتجاربُهم التاريخية توازناً مقبولاً بين العقيدة والحياة. لكنهم ـ قطعاً ـ أقربُ ما يكونون إلى الموسَويِّين الذين لم يَقُمْ فارقٌ لديهم ـ في النصوص على الأقل ـ بين العقيدة والشريعة والحياة. وإذْ يفسِّر ذلك، من جانب أول، معاناة الفكرة الدهرية (=العلمانية) في المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة ـ حين أصبحت الفكرةُ هذه مؤسِّسَة للدولة والسياسة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ـ يلقي الضوءَ في الآن نفسه على الأسباب الثقافية العميقة التي

وفّرت للفكرة الإسلامية في الدولة والسياسة إمكانيةَ أن تُطِلّ ـ باستمرار ـ على حقل الجَدَل الفكريّ في مسائل السلطة والمجال السياسي في المجتمعات الإسلامية.

ما الموقع الذي احتلَّتْهُ المسألة في الإسلام: نصّاً وتجربةً تاريخية؛ وكيف وعاها المسلمون الأوائل، أعني في الصدر الأول للإسلام، قبل أن يهتدي الوعي الإسلامي إلى إنتاج نظرية في الدولة والسلطان؟

أولاً: المسألة السياسية في الإسلام

يُشَارُ عادةً، وكلما تعلق الأمر بالحديث في الإسلام، إلى أن الإسلام رسالةٌ دينية ومشروع سياسيّ في الآن نفسِه. وربما انتبه المستشرقون متأخرين إلى هذه الحقيقة التي لم تكن لتَخْفى على فقهاء السياسة الشرعية، ولا على الخلفاء قبلهم منذ أول اصطدامهم بمسألة الاستخلاف السياسي عقب شغور منصب الولاية السياسية بغياب صاحب الدعوة. وقد يكون الدينيّ في الإسلام ـ والفكريُّ والثقافيّ استطراداً ـ أكثر ما شَغَلَ الكتابة الاستشراقية منذ بدأت تعتني بسيرة رسول الإسلام وشخصيته في العصر الوسيط المسيحيّ كما في عصر «الأنوار». غير أن الصدام السياسي الكبير بين أوروبا الاستعمارية والدولة العثمانية، أعاد بناء الصلة بين الدينيّ والثقافي وبين السياسيّ في وعي المستشرقين؛ ثم أتى صعود «الصحوة الإسلامية»، منذ الحرب العالمية الثانية، في مصر ثم في الهند ـ وفي سياقها قيام دولة باكستان على الفكرة الدينية ـ لكي يكرس تلك الصلة، و ـ معها ـ يرفع من درجة الانتباه إلى مركزية المسألة السياسية في الإسلام. على أن هذه الصلة تردَّدت أصداءُ الوعي الإسلاميّ المعاصر بها في كتابات محمد رشيد رضا المتأخِرة، و ـ خاصة ـ في كتابات حسن البنّا، وأبي الأعلى المودودي، وأبي الحسن الندوي، وسيّد قطب، وتقي الدين النبهاني، بحيث بات مألوفاً أن يتردَّد تعريف الإسلام بحسبانه ديناً ودولة[1]. وكان ذلك إيذاناً بميلاد ما دُعِي باسم «الصحوة الإسلامية» ومؤسساتها الحزبية المنتظمة تحت عنوان «الإسلامية السياسية»[2]. وحين

---

(١) لعل مرشد جماعة «الإخوان المسلمين» حسن البنا أول من صاغ هذا التعريف للإسلام في ما نعرف.

(٢) نُؤثِرُ تعبير «الإسلامية السياسية» على تعبير «الإسلام السياسي»، لأن الإسلام السياسي قد يُطلق على غير موضوع: على الفقه السياسي الإسلامي: فقه السياسة الشرعية، وعلى نظام الخلافة، وعلى علم الكلام السياسي، وعلى الدولة العربية أو الإسلامية الحديثة التي تقول عن نفسها إنها تطبق شريعة الإسلام (إيران، أفغانستان طالبان، السودان، باكستان ما قبل انقلاب مشرف، العربية السعودية . . .)، بل وحتى على بعض الفكر السياسي الإصلاحيّ الإسلامي: فكر الأفغاني، ورشيد رضا، ومحمد بلحسن الحجوي، وعبد الحميد بن باديس، وعبد العزيز الثعالبي، وعلال الفاسي، ومحمود شلتوت . . . إلخ، وليس فقط على التنظيمات «الجهادية». وإلى ذلك فإن «الإسلامية» في اللسان العربي وفي نحوه صيغةُ جمعٍ لِمفردٍ هو الإسلامي. وهي لذلك السبب أوْفَى أداءً للمعنى من تعبير «الإسلام السياسي» الدارج.

جَنَح بعض تنظيمات «الإسلامية السياسية» للمغالاة في التفكير والتطرف في الممارسة السياسية، فنشأت جماعات «الجهادية الإسلامية»، فقد بات مألوفاً التعبيرُ عن مقولة «الإسلام دين ودولة» بمفردات أكثر حِدّة من قبيل: «الإسلام مصحف وسيف».

ربّما كان هذا سياقاً حديثاً ومعاصراً لوعي الإسلام بوصفه حاملاً ـ في تضاعيف تكوينه ورسالته ـ هذه الجدلية التركيبية بين الدينيّ والزمنيّ. غير أن الوعي بهذه الجدلية قديمٌ قِدَمَ الرسالة نفسها كما الوعي بمركزية المسألة السياسية في الإسلام. ومع أن النص الدينيّ الإسلاميّ لا يُسْعِف بالكثير من الشواهد الدالة على مركزية تلك المسألة لِنُدْرَة ما أفادَ به في هذا الباب ـ كما سنرى ـ ولا يرفع المسألة، في القليل النادر مما نصَّ عليه، إلى مرتبة الواجب الديني المأمور به، إلاّ أن تجربة الإسلام التاريخية ـ وخاصّة في صدره الأبْكَر ـ توفِّر الكثير الكثير من تلك الشواهد على مركزية المسألة فيه. وهو أمرٌ ترتفع قيمتُه في ميزان التقدير العلمي كلما تذكرنا أن فصلاً رئيساً من فصول تلك التجربة التاريخية كان هو الحقبة النبوية: التي تفرض النظر إلى معطياتها، وإلى معطيات السياسة فيها، من حيث هي قرينة على أمرٍ ديني واجبِ الإصغاء والاقتداء والبرّ بالوفاء لمرجعيته.

ما الذي يبرّر، إذن، القول بمركزية المسألة السياسية في الإسلام؟

نميل إلى الاعتقاد بأن هذه المسألة كانت رئيسَة في الإسلام ـ منذ بواكيره، وأنها كانت كذلك من وجوهٍ ثلاثة على الأقل: من وجهٍ أوّل لأن الرسالة تحتاج إلى **جماعة سياسية** تحملها. ولأنها تحتاج ـ من وجهٍ ثانٍ ـ إلى **سلطانٍ سياسيّ** يوطّدها وينطق باسمها ويذهب بها إلى الآفاق. ثم لأنها ـ من وجهٍ ثالث ـ **فرضت نفسَها على المسلمين** منذ اليوم الأول لغياب قائد كيان المسلمين في المدينة ورسول الإسلام إليهم، وظلت تضغط على وحدة جماعتهم طيلة فترة الخلافة الراشدة، وخاصة منذ مطلع عهدها الثاني.

١ ـ الإسلام والجماعة السياسية

أنتجت الدعوة المحمدية **جماعةً مِلّيةً** تَدينُ بها، وبالوحي الذي حَمَلَتْهُ إليها، هي جماعة المسلمين: التي تسمَّت باسم رسالة نبيِّهم إليهم. كان بناء هذه الجماعة المِلّية صعباً وشاقّاً في المراحل الأولى للرسالة، أي في المراحل التي كان فيها جمهور الدعوة ضيِّقاً لا يتجاوز الحيِّزَ القبليّ والقُرَشيّ وأطرافه الأقرب، إمّا بسبب ضيْق المجال المكاني (= مكة)، أو بسبب قوة الممانعة التي أبداها «الملأ المَكّي» ضدّ دعوة تقترح عليه توحيداً اعتقادياً يدمِّر النظام الإيمانيّ الوثني ـ الشُفَعَائيّ ـ وعائداته الاقتصادية والتجارية المُجْزِية، أو تفرض عليه منظومة قيمية اجتماعية جديدة قوامُها المساواة في

الدين، وأمام الله، بين قلة قليلة من «الذين يكنزون الذهب والفضة» وبين السواد الأعظم من العبيد[٣] ومن أشباه المهمشين من غير المنتسبين إلى «خيار» البطون القبلية. ولعلَّه لا قرينةَ على أنّ بناءَ تلك الجماعة الاعتقادية كان صعباً وشاقاً ـ في مرحلة «الوحي المكّي» ـ من أن مجموع مَن استجاب لدعوة النبيّ، وصار في جملةِ جنده، لم يتجاوز بضع عشراتٍ من الناس ـ أحْصَتْهُم كتب السِّيَر[٤] ـ على الرغم من أن مرحلة «الوحي المكّي» استغرقت من زمن الدعوة المحمدية ما يزيد قليلاً عن نصفه. ومع أن رسول الإسلام أُمِرَ بالجهر بالرسالة ـ بعد نزرٍ من سنواتٍ كانت فيها الدعوةُ سرّية ـ نصّاً صريحاً: **﴿فاصدَع بما تؤمَر﴾**[٥]؛ وكان عليه بمقتضى أمرِ الوحي **﴿وأنْذِرْ عشيرتَك الأقربين﴾**[٦] ـ أن يلتفت ابتداءً إلى محيطه الهاشميّ نقطةَ انطلاقٍ في مخاطبةِ الاجتماع القبليّ القرشيّ، إلا أن حصيلة نجاحاته حتى على هذا الصعيد الاجتماعي الأضيق كانت متواضعة: للأسباب التي ألمحنا إليها ولغيرها من الأسباب.

ولقد كانت هذه المحنة النبوية في تبليغ الرسالة، وكسب الأنصار، والتقدم في بناء جماعةٍ اعتقادية قوية ومتماسكة وعريضةِ الجمهور، في جملة الأسباب التي حملت على الهجرة الاضطرارية من مكة إلى يثرب، ومعها البحث عن جمهورٍ جديد للدعوة من خارج مكانها المكّيّ الارتكازي. وإذْ آذنتِ الهجرةُ بإمكانية توْسعَةِ جمهور الجماعية المِلّية الإسلامية، فهي آذَنَتْ ـ في الوقت نفسه ـ **بانتقال الدعوة من حيّز ديني إلى حيّزٍ سياسيّ** لا يفارقه الدين بل يُحايِثُهُ ويَحمِل عليه. هكذا بَدَتْ معالمُ أُولى لصيرورة المسلمين **جماعةً سياسية** (ودينية) بعد إذْ كانوا ـ قبل الهجرة ـ جماعة مؤمنين فحسب.

ولقد أمكن لهذه الجماعة السياسية أن تقوم في يثرب فعلاً، بعد الهجرة من مكة إليها، بسبب أنها لم تكن محكومة بما يمنع الجماعة الاعتقادية من التوسُّع ـ كما الأمر في مكة ـ أو بما يمنع الجماعة إياها من أن تقيم نظاماً سياسيّاً يطابق شخصيتّها

---

(٣) على ما في مقاربتهما المنهجية المادية التاريخية من كبيرِ غُلَوٍّ في مجال إدخال المادة التراثية قسراً في قوالب المفاهيم الماركسية (الطبقة، الصراع الطبقي، المضمون المادي للأفكار...)، إلا أن طيب تيزيني وحسين مروّة يظلان أفضل من أطل ـ من الباحثين العرب المعاصرين ـ على سياق الصراع بين الدعوة النبوية وبين «الأرستقراطية» التجارية القرشية، وعلى الأسباب الاجتماعية ـ الاقتصادية العميقة التي أسست لذلك الصراع و ـ تحديداً ـ للمقاومة الشرسة التي أبداها «الملأ المكّي» ضد الدعوة منذ ميلادها وإلى فتح مكة في الهزيع الأخير منها. في هذا، انظر: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق: دار دمشق، [١٩٧١])، وحسين مروّه، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٤ مج (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ٢٠٠٢).

(٤) الواقدي وابن إسحاق وابن هشام...

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية ٩٤.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.

المِلّية. ولم يكن هذا الإمكان بصيرورتها إلى جماعة سياسية بسبب وجود بنية استقبال (structure d'acceuil) يثربية للمهاجرين ـ مثَّلَها الأوس والخزرج الذين أمسوا أنصاراً ـ فحسب، بل ـ أساساً ـ بسبب وجود **حاجة حيوية** إلى تلك الجماعة السياسية **حتى تستمر الرسالة نفسها** ويستمر معها توسُّع الجماعة المِلّية. ومع أن الجماعة السياسية في يثرب ـ وقت تَسَمَّتْ «المدينةَ» بعد الهجرة والمؤاخاة بين الأوس والخزرج ـ لم تقتصر على المسلمين حصراً: مهاجرين وأنصاراً، بل شَمِلَتِ المخالفين في الملة من القبائل اليهودية في المدينة التي أبرم معها النبيّ «عقداً سياسيّاً» ـ أتت «الصحيفة»[٧] تعبّر عنه في شكل «دستورٍ» أو «ميثاق» سياسي يؤسس مبكِّراً لعلاقة «المواطنة»: الاشتراك في الموطن لا في الدين[٨] ـ إلا أن «دولة المدينة» كانت ـ في المطاف الأخير ـ دولة مسلمين (وليس بالضرورة دولةً إسلامية). ولقد أمكنها أن تتحول سريعاً إلى دولة إسلامية لأسبابٍ عدّة اعْتَنَتْ كتبُ السِّير والطبقات بتدوين حوادثها، ومنها نقض الميثاق بين النبيِّ ويهود بني قريظة وبني القينقاع وبني النظير: الذي بَلَغَ ذروته الدراماتيكية في الصدام المسلّح والتصفية المادية الشاملة (= خيبر).

في كل الأحوال، أتى «الإسلام المدني» يرهص بتحويل الجماعة المكّية ـ التي تكوَّن وجدانها الاعتقادي في «الإسلام المكّي» ابتداءً وتعمَّق في تجربة الهجرة إلى المدينة ـ إلى **جماعة سياسية**، أي إلى جماعة **تعيد تأسيس الاجتماع الديني للمسلمين في صورة اجتماعي سياسيّ** بات، هو نفسه، مَمَرّاً إجبارياً للاجتماع الديني كي **يعيد إنتاج** نفسه وكي يتوسَّع: في المجال الحجازيّ ابتداءً، ثم خارج هذا المجال في مرحلةٍ لاحقة.

ولم يكن ذلك التحوُّل تفصيلاً عادياً في تاريخ الرسالة. فإلى كونه نَقَلَ الجماعة الإسلامية من الاجتماع الديني إلى الاجتماع السياسي، **أعاد** ـ بمعنًى ما ـ **تأسيسَ النُّبُوَّة** نفسِها بوصفها **قيادة دينية وقيادة سياسية** في الآن نفسه، وأعاد معه تأسيس الإسلام من حيث هو **رسالة إيمانية ومشروع سياسيّ** في تلازُم عضويّ غير قابل للانفكاك؛ أي بلغةٍ معاصرة، أثيرة على مفردات خطاب الإحيائيةَ الإسلامية»[٩]، من

---

(٧) نصّ الصحيفة مثبت في كتب السِّير. انظر مثلاً: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقَّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السَقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ١١٠-١١٢.

(٨) انظر قراءتنا لـ «**الصحيفة**» ولمضمونها السياسي في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، الفصل ١.

(٩) اهتم باحثون غربيُّون بمفهوم «الإحيائية» الإسلامية. وعلى وفرة ما حرَّروه في الموضوع (جاك بيرك، ماكسيم رودنسون، أوليفييه كاري، جيل كيبل، آلان روسيون...)، نحيل على ما كَتَبَهُ في هذا الباب: برتراند بادي. انظر في هذا: Bertrand Badie, *Les Deux états: Pouvoir et société en occident et en terre d'islam*, L'Espace du politique ([Paris]: Fayard, 1986).

حيث هو دينٌ ودولة. وكان ذلك ـ من دون شك ـ أول شكلٍ من أشكال التعبير عن العلاقة الماهويّة بين الدينيّ والسياسيّ في الإسلام.

٢ ـ السلطان السياسيّ لإسلام ما بعد الوحي

«كان يمكن» للجماعة الإسلامية أن تظل في الحقبة النبوية، وحتى بعد الهجرة من مكة، جماعة اعتقادية فحسب وأن لا تصير إلى جماعة سياسية ـ مع أن ذلك لم يحصل كما رأينا ـ لكنه ما كان لها إلا أن تكون جماعة سياسية في الحقبة ما بعد النبوية. ذلك أن الفترة النبوية ـ وقد امتدت في الزمان لثلاثةٍ وعشرين عاماً[١٠] ـ كانت فترة تأسيسٍ للدين: الجَدِيدِ في تعاليمه ومنظومةِ قِيَمِهِ على عرب الجزيرة العربية. وككل فترة تأسيس، كان تشبُّع العرب بتلك التعاليم والقيم طريّاً بحيث لم يقطع تماماً مع الموروث الثقافي والاجتماعي القبليّ لحقبة «الجاهلية»؛ كما لم يكن قد نشأ جيل إسلاميّ مَفْصول عن ذلك الموروث قبل ـ الإسلامي. ومع أن جمهور المؤمنين برسالة الإسلام تَزايَدَ عدداً واتَّسَع نطاقاً بحيث فاض عن المجال الحجازي ـ موطنِ الدعوة ـ ليشمل سائر الجزيرة العربية في العهد النبوي، إلا أنه لن يكون عَصِيّاً إدراكُ حقيقة أن ذلك التزايد في جمهور المسلمين والتوسّع في جغرافيةِ جماعتهم ليس يعني ـ حُكْماً ـ أن رسالة الإسلام تغلغلت عميقاً في الوجدان الجمْعِيّ للمخاطَبين بها، المُعْلِنِين فَيْئاً إلى أمرها. وآيُ ذلك واقعتان لَيْسَتَا قابلتين للطعن:

أولاهما أن بعضاً ـ كثيراً أو قليلاً ـ ممن أسلموا، ما جَهَرُوا بإسلامهم طوعاً وإيماناً وعن اختيار، بل أُكْرِهوا على الدخول فيه واللُّحُوق بحركته الظافرة بعد أن لَحِقَتْهُمُ الهزيمة في المواجهة الشرسة مع الإسلام، وتبَيَّنَ لهم أن حفظ البقية الباقية من مصالحهم ومراتبهم إنما هو وقْفٌ على السباحة في تياره لا التجذيف ضدّه. وما كان لِيَخْفَى الأمْرُ هذا على النبي، الذي طمْأَن هذا البعض على مصالحه ـ سَعْياً في إغلاق موضوعِ أيةِ معارضةٍ قرشية للدعوة التي حزمت أمرها على الانطلاق إلى الآفاق ـ إلى حدّ التلميح بتجاوُز مجرّد الصَّفْح (وقد بَدَا إبَّان فتح مكة حين إعطاءِ النبي أماناً لمن «دَخَل دار أبي سفيان»: رديفَ الأمان الممنوح لمن دخل المسجد) إلى حفظ مراتب «الملإ المكّي» ـ وهي مراتب «الجاهلية» ـ من خلال التشديد على أن «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام».

---

(١٠) تُجمِع كتب التاريخ والسّير والطبقات على أن البعثة النبوية بدأت والنبي في سنّ الأربعين. لكن هشام جعيط يرى رأياً آخر، إذ يفترض أنها بدأت في سن الثلاثين. انظر: هشام جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**.

وثانيهما أن حركة «الردّة» سرعان ما اندلعت، في أرجاء مختلفة من أراضي الإسلام، ما إن عَمَّ الخبر بوفاة النبي. ومع أن في الوُسْع المصادقة على قراءةٍ دارجةٍ لِـ «الرِّدَّة» بوصفها تمرُّداً سياسيّاً لِـ «الأطراف» على «الدولة» أَخَذَ شكل امتناعٍ عن دفع الزكاة، إلاّ أنه ليس في الوُسْع ـ في الآن نفسِه ـ حَصْرُ هذا التمرد فيّ النطاق السياسي فقط، ذلك أن الامتناع عن دفع الزكاة ليس محضَ تمرّد سياسيّ على «الدولة»، بل هو نقْضٌ لركنٍ ركينٍ من واجبات الدين. وعليه، ما الذي يمنع من الافتراض بأن «الردَّة» تعبيرٌ عن شعورٍ لدى ذلك البعض بأن غياب صاحب الرسالة يرفع عنه «عِبْءَ» الالتزام بأحكامِ رسالتِه التي جُمِلَ على أن يضْوي تحت أحكامها مُكْرَهاً؟!

ولذينك السببين ـ وهُما في جملة أسباب أخرى ـ يسوغ الاعتقاد، ولو من باب الافتراض، بأن العرب كانت في حاجةٍ إلى كاملِ الفترة النبوية حتى تتكوَّن جماعةً دينيةً متماسكةً في الحدّ الأدنى من تماسكها، وأنها كانت ممكنة «الاستغناء» ـ كجماعة اعتقادية ـ عن سلطانٍ سياسيّ يرعى اجتماعها الديني ويعيد إنتاجه. ولعلّ مجرَّد وجود رسولٍ يقود الجماعة وينظّم أمورَها ويُلْهِمُها بما يأتيه من أفعال أو يَفُوهُ به من أقوال، ومجرَّد وجودِ وحي ـ قبْلَه اعتبارياً ـ يرسم لها الحدودَ والفوارق بين المأمور به والمَنْهِيّ عنه، كان يكفيها لأن تستكفي به عن فائِضِ حاجة. أما وأن النبيّ رَحَلَ عن عالمها، والوحي ـ قبل رحيله ـ انقطع، فما عاد ثمة ما يبرّر الاعتقاد بأن اجتماعَها الديني باتَ ممكن الاستمرار والتجدّد من دون اجتماعٍ سياسيّ يحفظه ويصنع له أسباب الديمومة. وإذا كان من الثابت لدينا أن هذا التحديد المتضافر (Surdétérmination) للسياسيّ إزاء الدينيّ تحقَّق في حقبة الدعوة نفسها، حين كانت المرجعية للوحي وللنبوة، فكيف بعد أن بات مصيرُ جماعة المسلمين مرهوناً بتدبير المسلمين أنْفُسِهِم بعد انقطاع الوحي وغياب منصب النبوة؟!

لقد كانت الدعوة، في عزٍّ سلطة الوحي ومرجعية النبوة، في حاجة إلى سلطانٍ سياسيّ ينتظمُ به حالُها وتَنْفَتِحُ لها به أبوابُ الفشوِّ والسيادة. أمّا بعد الغياب النبويّ، و ـ قبله ـ انقطاع الوحي، فقد باتت في **حاجة مضاعفَة** إلى ذلك السلطان السياسي الذي به تستوي وتَفْشُو.

٣ ـ خلافة النبيّ وسؤال السلطة

لئن كان السؤال الذي دار في أذهان المسلمين في اللحظات الأولى لانتشار نبإ وفاة الرسول، وكان مدارَ جدلٍ بين الأنصار والمهاجرين في «سقيفة» بني ساعدة، هو: من سيَخْلُف النبي في إمامة المسلمين؟، فإن من النافل القول إنه ما كان سؤالاً

دينياً، ولا كان من الممكن أن يأخذ شكلاً دينيّاً لِعِلْمِ المسلمين سلفاً أن نبوّة رسولهم اختتمت الرسالات وأنهت أمرَ القيادة الدينية بالمعنىَ الدقيق للكلمة. لقد كان **سؤالاً سياسيّاً**، بل قُلْ كان سؤالاً عمّن سيخلف الرسول في **الإدارة السياسية** لشؤون المسلمين. وهكذا تعامل معه أولئك الذين تنادوا إلى الاجتماع للبحث في أمر خلافته في اليوم الأول لوفاته.

قد يُعْتَرض على ذلك بالقول إن خلافةَ النبيّ مزدوجةُ الطبيعة: سياسية ودينية في الآن نفسِه، وأن «أمير المؤمنين» و«خليفة رسول الله» ليس فقط، ولم يكن فقط، مجرَّد قائد سياسيّ يدير أمور المسلمين الاجتماعية، ويقود معاركهم وفتوحهم، ويُدير بيت مالهم، ويوزع الغنائم عليهم، بل هو ـ قبل ذلك وأثناءه وبعده ـ مَنْ يؤُمُّهم في صلاة الجماعة ويقضي بينهم ويملك حقَّ الفُتْيا في ما عَرَضَ لأحوال اجتماعِهم من أوضاع تقتضي أحكاماً تناسبها. وهذا صحيح بغير شك، إذِ الدينيُّ والسياسيّ اجتمعا للخليفة وكَانَا في جملة ما كوَّن نصاب الإمامة في الإسلام. غير أن الذي لا يقبل الجدل أن سائر الذين تطلعوا إلى خليفةٍ يخلف الرسول كانوا يدركون ـ على نحوٍ حادّ أو بالسليقة ـ أن خليفتهم لن يشبه رسولهم في سلطته الدينية. فلا هو مُرْسَل يَحمِل وحْياً وكتاباً، ولا هو معصوم يتعالى عن إتيان الفعل الخطإ[11] وإذا كان لا بدَّ من دليل على ذلك، ففي أن إجماع المسلمين على قائد واحد انعقد ـ في تاريخهم ـ مرةً واحدة على شخص النبي. أما من تسلسلوا في خلافته، فلم ينعقد عليهم مثل ذلك الإجماع الأول والتأسيسي الذي صَنَع جماعة المسلمين وأنتج وحْدَتَها.

لقد بويعَ أبو بكر بطريقة يجوز أن يقال في حقّها إنها أقرب ما تكون إلى أسلوب الأمر الواقع[12]. ومع أن البيعة أُخِذَتْ من سائر الصحابة، وإن تأخرت ـ حسب أكثر من رواية ـ بيعةُ الإمام علي بن أبي طالب له، إلا أن أبا بكر الصديق دشَّن خلافته بمواجهة معارضةٍ عارمة انتظمت تحت عنوان «الردة»، وكانت عنواناً عريضاً لانهيار

---

(١١) ثمة خصوصية شيعية لا ينطبق عليها هذا الحكم، لأنها مَاهَتْ ـ على نحوٍ ما من المماهاة ـ بين النبوة والإمامة (محصورة في «آل البيت» طبعاً) على صعيد العصمة. وهذه تمثل ركناً ركيناً في نظرية الإمامة في الفقه السياسي الشيعي الإثنيْ عشريّ، بل منذ لحظته الجعفرية المبكرة والتأسيسية في الحلقة السادسة من تاريخ الإمامية.

(١٢) انظر كتب التاريخ والسّير التي تَعْرِضُ لحادثة المبايعة في السقيفة، وللطريقة التي تدخَّل بها عمر بن الخطاب لحسْم أمر الخلافة: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ٢، ج ٤، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٢؛ وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، مج ٢، ص ١٨٧-١٩٢.

حالة الإجماع الذي ردَّ عليه أبو بكر بحربٍ ضروس لا رحمةَ فيها. ولم يكن حظ الخليفة عمر أفضل حالاً من أبي بكر حتى وإن كان ـ في المخيال الجماعيّ الإسلاميّ ـ أكثر عَدْلاً وحِلْماً. وآيُ ذلك أنه اغتيلَ بيدِ مسلم! أما حظ الخليفتينْ عثمان وعليّ، فكان أقل بكثير من سابقيهما. ولقد قُتِلاَ معاً من طرف فئة معارضة: فئة المستضعفين في حالة عثمان وفئة الخارجين (الخوارج) على سلطان الخليفة في حالة الإمام علي. ولقد كان واضحاً، في هذه الحالات الأربع من انهيار الإجماع، أن الأمر لا يتعلق بانهيار إجماعٍ دينيّ، **بل بانهيار إجماعٍ سياسيّ**، بدليل أن سائر الذين تمردوا على خلفائهم أو شاركوا في تصفيتهم ظلوا مسلمين، وإن كانت مواقفهم السياسية ستقدِّم نفسها ـ منذ «الفتنة الكبرى» ـ في صورة مواقف عقدية ستمهّد لعلم الكلام ولسؤاله التأسيسيّ المتصل بالموقف من «مرتكب الكبيرة» وما ارتبط به من سؤال عن الإيمان والكفر . . .

اصطدم المسلمون إذاً بسؤال السياسة والسلطة منذ وفاة الرسول واجتماع «السقيفة»، وما كان منهم ـ ولهم ـ إلا أن يصطدموا به. لقد وحَّدهم الوحي، ورعتِ النُّبوَّة وحدتَهم واجتماعَهم لمدًى شارفَ ربع قرن. وبعد أن انقطع الوحي، ورَحَلَ رسوله عن عالم الشهادة، لم يكن أمامهم إلا أن يطرحوا سؤال السلطان السياسي الذي سيقوم فيهم بعده. ولَئِنْ كان سؤالُ السياسة في وعيهم إشكاليّاً، فلأن نصوصهم الدينية ـ كما سنرى لاحقاً ـ لم تُسْعِفهم في العثور على أجوبةٍ قطعية عليه؛ الأمر الذي دَفَعَ بهم إلى سلوك دروبٍ متعرجة ـ لم تكن لِتَخْلُوَ من مجابهاتٍ مريرة ـ سَعْيًا في تحصيل مثل ذلك الجواب الذي سَكَتَ عنه النص. ولقد تَفَاقَمَ أمرُ السؤال السياسيّ إياه، وتفاقمت أكثر تجربةُ البحث عن جوابٍ عنه منذ الطور الثان من الخلافة الراشدة: مع مقتل عثمان بن عفان، وانطلاق مسار الفتنة والاقتتال الأهلي في داخل الجماعة الإسلامية إلى حين نهاية حقبة الخلافة وقيام «المُلْك العَضُوض»: نظام الدولة السلطانية مع أيلولة السلطة والدولة إلى العصبية القبلية الأموية.

في **الفتنة الكبرى**[١٣]، عاش المسلمون أَوْجَعَ أشكال الاصطدام بسؤال السياسية والسلطة وأَمَرَّهَا. لم تكن المشكلة ـ هنا ـ مشكلة خلافٍ سياسيّ فحسب حول من يملك شرعية الخلافة؛ كانت حرباً أهلية اقتتل فيها المسلمون لأول مرة بهذه الضراوة والشراسة منذ تكوَّنوا جماعةً اعتقادية، وتَجابَهَ فيها الصحابة مجابَهَةَ إفناءٍ متبادل لأول مرة في حياتهم منذ أقامت صُحْبَةُ النبيّ فيهم لحمَةَ الأخوة والمودَّة وصَهَرَتْهم جسماً متماسِكاً أَوْكَلَ له النبي مهمة الذهاب بالرسالة في الآفاق، وآلَ إليه ـ بعد وفاة النبيّ ـ أمرُ قيادة المسلمين! ولم تتوقف الحرب الأهلية بين المسلمين عند حدود قيام مركزين

(١٣) التعبير لطه حسين، وهو عنوان كتاب صدر له قبل أزيد من ستة عقود.

للحكم: في الكوفة حيث الخلافة للإمام علي، وفي الشام حيث السلطة لمعاوية بن أبي سفيان أَظْهَر، بل استمرت مستعرة حتى بعد غياب الرجلين. وكانت ذورة تعبيراتها مجزرة كربلاء[١٤]. ومن حينها، انقسم المسلمون شيعاً ومذاهبَ بعدَ إذْ وحَّدَتْهُم رسالةُ الإسلام. ومع أن السياسة (والسلطة) لم تُفْلِح كثيراً في حفظ وحدة المسلمين بعد تجربة النبوة، إلا أنه لم يكن بُدٌّ منها لأمرين: لكي تستمر الجماعة الاعتقادية على ما اعتور أمرَها من فُرْقَة وشِقاق، وهي استمرت ـ بغير شك ـ بالسلطان السياسيّ نفسِه الذي أوقع فيها الخلافَ والشرخ، ولكن أيضاً الذي حَمى بقاياها من التبدُّد والزوال. ثم لكي تتوسع الرسالة في الآفاق وتدخل أمصارٌ وشعوب تحت أحكامها، وهو ما تحقَّق تاريخياً من طريق الفتوحات التي أبلى فيها الأَمَوِيّون بلاءً حسناً على عِظَم ما ارتكبوه قَبْلاً في حقّ وحدة الجماعة الإسلامية.

ثانياً: الفراغ التشريعيّ والمثال النبوي

لعلّ لهذه المحنة التي أَلَمَّت بالمسلمين في معترك الصراع على السياسة والسلطة سبباً تحتيّاً يفسّرها ويلقي الضوء على وقائعها. إنه **غياب تشريع قرآنيّ للمسألة السياسية**. لكنه غيابٌ لم يمنع ـ على عِظَمِه ـ من تغطية فراغه النصيّ في سياق التجربة التاريخية الإسلامية كما سنرى.

١ ـ في غياب تشريعٍ سياسيّ قرآنيّ

قدَّم النص القرآني للمسلمين مدوَّنةً تفصيلية من التشريعات تشمل معظم مناحي حياة الاجتماع الإسلامي: من التجارة والبُيوع والعقود، إلى المواريث والحقوق، إلى أحكام الأنكحة والطلاق والولاية على الأيتام والقاصرين، إلى قواعد قسمة أموال الفتوح والغنائم، إلى أحكام الحدود، إلى المواثيق والعهود مع غير المسلمين. . . إلخ. لكنه لم يقدّم تشريعاً خاصّاً للمسألة السياسية يرسم إطار السياسة والسلطان، ويحدّد وظائفهما، ويرسي قواعدهما على مقتضى نصوصٍ وتعاليمَ صريحةِ التعريف والتعيين. وقد كان لذلك **الفراغ التشريعي** آثار بعيدة المدى في رؤية المسلمين للسياسة ونصاب السلطة في اجتماعهم الإسلامي. وكما أتى يؤسِّس لصراعاتٍ متحلّلة من أي إلزامٍ ديني إلاّ ما كان من وازع مصلحةٍ حَمَلَتْ عليها، أتى ـ في الوقت نفسه ـ يفتح جدلاً فقهياً وفكرياً خصباً، وأحياناً «مُخَضَّباً» بالدم، بين جماعاتهم وفرقهم المذهبية حول السلطة وجوارها.

---

(١٤) انظر تحليلاً رفيعاً لتجربة الحرب الأهلية تلك في: Hichem Djait, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*, Bibliothèque des histories (Paris: Gallimard, 1989).

في قراءات لاحقة للمسألة السياسية في الإسلام، سيقال إن مثل ذلك التشريع القرآني موجود ومنصوص (أو نصّي) وإن بإجمالٍ. وسيشار، من باب الإثبات، إلى آيتيْ **الشورى**[١٥] بوصفهما تعيّنان نوع نظام الحكم في الإسلام. غير أن مستَنَدَ هذه القراءات ـ وقد ازدهرت في الفكر الإسلامي الحديث بتأثير سلطة الأفكار الليبرالية الداعية إلى إقامة السلطة على مقتضى الاختيار الديمقراطي ـ إذ يُفْصِح عن أن الحكم يتقرر بالاختيار لا بالتعيين أو بالتوريث أو ما شابه، لا يأتي بإيضاح على أمريْن رئيسَينْ: على **نوع النظام السياسي في** الإسلام، وعلى **من تشملهم عبارةَ الشورى** من المسلمين: عامتهم أم خاصتهم؟ أي عمَّن يحق لهم الاختيار وتجوز لهم الولاية؛ إذْ تُرِكَ الأمر مبهماً وكان لغموضه كبيرُ أثرٍ في التجربة التاريخية السياسية في الصدر الأول للإسلام وما أعقبه من عهود:

فَأَما عدم التصريح بنوع النظام السياسي، فواضح من منطوق الآيتين التي تَكِلَان «الأمرَ» (= أي الحكم) إلى المسلمين الذين هُمْ من سيحدِّد طبيعته. والمسألة هنا ليست جزئية أو تفصيلية. فحين يمتنع التصريح في النص، يُفْتَح الباب أمام التأويل. والتأويل وإن كان اجتهاداً في التبينُّ والتَّجْلية، فهو ليس دائماً فعلاً معرفيّاً أو تؤسّسه المعرفة فحسب، وإنما كثيراً ما تتقرَّر وجهته تبعاً للمصالح التي تَحمِل على التعبير عنه بهذا الشكل دون ذاك. وفي حالة هذا الذي نحن أمامه من عدم تصريح الآيتين بنوع نظام الحكم في الإسلام، أفرج اجتهاد الفقهاء والخلفاء عن مفهومين للنظام ذاك: مفهوم **توفيقي** هو ما أقرب ما يكون إلى معنى الآيتين الصريح، ومقتضاه أن **الجماعة** (الإسلامية) هي من يؤول إليها أمْرُ التوافق على نظام الحكم الذي سيقوم فيها. وهو مفهوم اعتنى كثيراً بمسألة الإجماع على قاعدة فكرة «عصمة الأمة» التي ما اجتمعت على ضلالة كما ورد في حديث نبوي. ومفهوم **توقيفي** يقرّر قاعدة مقتضاها أن الأمة محكومة ـ شأنها شأن نظام الحكم فيها ـ بالشريعة، وأنه ليس يجوز لها وَضْعٌ في أمرٍ قررته الشريعة سلفاً.

لقد كان هذا المفهوم التوفيقي مفيداً للسياسة والسلطان بعد زوال الخلافة وانقلابها إلى مُلْك. إذ حرَّرَهُما من «قَيْد» نظام الخلافة (الراشدة) الذي يفترض قاعدتَيْن هما: السابقة في الإسلام والقرابة من النبي[١٦] ليرسيهما على مفهوم

---

(١٥) الآيتان هما: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، و﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ [**القرآن الكريم**: «سورة الشورى،» الآية ٣٨، و«سورة آل عمران،» الآية ١٥٩ على التوالي].

(١٦) كان معاوية بن أبي سفيان ـ وهو أوّل من وَجَد في هذا المفهوم التوفيقي ما يلائمه ـ ممن لا تتوافر فيهم شروط السابقة والقرب كما لاحظ ذلك رضوان السيد. انظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** ([بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٦.

الجماعة[17]. والمفارقة أن ذلك ما حَصَل إلا على حساب مفهوم الشورى نفسه الذي انسحب من قواعد السياسة والسلطة ليفتح خروجُه الباب أمام دخول مبدإ الوراثة في الحكم منذ تولية يزيد بن معاوية بموجب ولاية عهد! وما انحصرت فائدته في الأمويين والعباسيين فحسب، بل تعمَّمت لتشمل الفقهاء أيضاً، خاصة فقهاء «السياسة الشرعية» ممَّن نظَّروا لـِ «الدولة السلطانية» وجوَّزوها شرعيّاً، وتحديداً في العهد الذهبي لذلك التنظير: القرن الخامس الهجري مع أبي الحسن الماوردي و«إمام الحرمين» الجويني، حين كان التسويغ لتلك الدولة فعلاً اضطرارياً فقهيّاً: لا خوفاً من شوكتها وجبروتها، بل خشيةَ فتنةٍ تمزّق نسيج الجماعة. ونملك أن نقول اليوم إن ذلك المفهوم أفاد الإسلاميين المحدثين، منذ القرن التاسع عشر، الذاهبين إلى القول بِمَدَنِيَّة النظام السياسي[18] في الإسلام وبأن السيادة والسلطة للأمة وهما مصدر شرعية السلطة والدولة، لأنه وفَّر لهم قاعدة شرعية تقول إن الحكم **اختيار** يقرره المسلمون.

أما المفهوم التوقيفي، فأفاد الخوارج والبُغاة من الخارجين على سلطان الجماعة، إن كان في عهد علي أو في عهد معاوية، للقول إن الحكم في الإسلام شأنٌ ديني بمقتضى النص ليس يجوز التطاول عليه باسم الاختيار والشورى وما شابه. بذلك قالت الخوارج حين رفَعت شعار «لا حكم إلا لله» في وجه الإمام علي ورفضاً للتحكيم مع معاوية قبل أن تعود عن ذلك فترفع شعار الشورى في وجه معاوية عند مبايعته. وبشبيه ذلك قالت الشيعة حين أسقطت الشورى والاختيار وإجماع الجماعة مؤكدة على أن الحكم يتقرر بمقتضى «الوصية» وأن النبي محمداً أوصى لعليّ به. ولم يكن من قبيل المصادفة أن «الإسلام الإحيائي»، منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وخاصة منذ النصف الثان منه، وجد في المفهوم التوقيفي هذا ما يؤسس لشرعية مقالته الذاهبة إلى تعريف نظام الحكم في الإسلام بأنه نظام «**الدولة الإسلامية**» أو نظام الدولة القائمة بأمر تطبيق الشريعة الإسلامية. وكثيراً ما وجد مثقفون إسلاميون معاصرون[19] في آيات قرآنية عديدة من قبيل: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك**

---

(17) حول مفهوم الجماعة، وما استقر عليه استعمالها منذ حكم معاوية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٨.

(18) انظر الموضوعات التأسيسية لهذه المقالة المدنية الإسلامية في: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢] ـ ١٩٧٤)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٨.

(19) انظر مثلاً: سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط ١٣ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، **ونحو مجتمع إسلامي**، ط ١٥ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)؛ روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩)؛ عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة**؛ رفعت سيد أحمد، **النبيّ المسلح**، ٢ ج (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**؛ =

هم الكافرون﴾[20] أو من قبيل: ﴿أفحُكْم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[21] المستَنَد الشرعي للاحتجاج بها منافحةً عن فكرة جوهرية الشريعة في نظام الحكم الإسلامي، دونما توقُّف عند معنى «الحكم» في تلك الآيات الذي يفيد معنى القضاء[22] لا معنى الإدارة السياسية التي يقابلها اللفظ القرآني «الأمر» . . .

أما من يشملهم أمرُ الشورى من المسلمين في آيتيْ الشورى تينك، فلم يجر التصريحُ به قرآنياً، وليس يكفي ضمير «هُمْ» في الآيتين ليقطع بأن الخطاب يعني سائر المسلمين. ومع أن المسألة هنا ليست معرفية تتصل بدلالة النص وبأوجه الإبهام أو القطع في صريحه ومُضمَرِه، وإنما هي **سياسية** في المقام الأول مَأتَاهَا مصالح مادية حَمَلَتْ على نوعٍ محدَّدٍ من الفهم ومن الاستعمال لآيتيْ الشورى ـ في الحقب الثلاث التأسيسية للمَجال السياسي الإسلامي: حقبة النبوة وحقبة الخلافة الراشدة وحقبة ميلاد الدولة الأموية ـ إلاّ أنه لا سبيل إلى تجاهل حقيقة أن امتناع التصريح، في الآيتين، بمن يشملهم خطاب الشورى فتح أوسع الأبواب أمام أشكال مختلفة من التعبير السياسي عن قاعدة الشورى تلك. لِنقرأ في هذا السياق **ثلاثاً** من الوقائع الدالة:

أولى تلك الوقائع أن كتب التاريخ والسِّيَر لم تحمل لنا من الإفادات الوقائعية ما يدلُّ على أن الممارسة النبوية للشورى ـ وقد كانت الشكلَ التاريخيّ الأول لها ـ أدخلتْ في نطاقها ما يقع خارج دائرة الصحابة من المسلمين. بل لسنا نجد في المصادر تلك دليلاً على أن سائر الصحابة كانوا في جملة من استشيروا في أمورٍ معلومة أشبَعَتْها المصادر إياها سرداً وتفصيلاً. كان «كبار الصحابة» ـ بالأحرى ـ المخاطبَين من النبي (ﷺ) في أمور المسلمين. بذلك ـ مثلاً ـ تشهد حادثة المناقشة التي دارت بين النبي وكبار صحابته حول «صلح الحديبية» والتي قال فيها عمر بن الخطاب ما قاله من رأيٍ في عدم جواز مصالحة المشركين على شروطهم. وبذلك تشهد حوادث أخرى ـ أهمها الغزوات ـ كان إطار التشاور فيها ضيِّقاً لا يفيض عن حدود النخبة السياسية الأولى في الإسلام: الصحابة. وفي كل حال، لو أَقَرَّتِ التجربةُ النبوية صيغةَ الشورى المفتوحة على رأي عموم الجماعة لباتت في عدادِ سننٍ تجري مجرى الأصول التي يُبْنَى عليها، ولما كان في وسع أحدٍ ـ بعد حقبة النبوة ـ تعطيل

= أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** ([بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠)؛ سعيد حوّى، **جُند الله: ثقافةً وأخلاقاً**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧)، وعبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦).

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٢٢) انظر في هذا: محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

أحكامها. ولعلنا لا نجد تفسيراً لفكرة «**شورى أهل الحلّ والعَقد**»، في التجربة السياسية الإسلامية كما في «**نظرية الخلافة**»، إلا في غياب دليلٍ من السنة النبوية ـ ناهيك عن غيابه في النص القرآني ـ على أن فِعْل الشورى يتجاوز إطار الخاصة أو النخبة السياسية الضيّقة التي مثَّلَها الصحابة.

وثانيةُ تلك الوقائع مرتبطة بالأولى، وتمثلها حادثة شورى خلافة عمر بن الخطاب خلال رقْدَته المَرَضية بعد طعنه. إذ تروي المصادر التاريخية أنه دَعَا ستة من الصحابة، وأوكل إليهم أمر **الاتفاق** بينهم على خليفةٍ **منهم** يَخْلُفُه في الإمارةِ إن قضى نحبه. وتشير الواقعة إلى حقائق **ثلاث** بالغة الدلالة في هذا المعرض: **أولها** أن الرجال الستة أولاء **من قريش**: وليس يعنينا ذلك هنا ـ على أهميته في مضمار السياسة والمجال السياسي في الإسلام ـ إلا في اتصاله بمسألة حصر الولاية في قريش دون سائر جماعات المسلمين الأخرى. **وثانيتُها** أن عمر **قَصَرَ حق الاختيار** على هؤلاء الستة دون سواهم. **وثالثتُها** أنه حصر **حقّ الولاية فيهم**[٢٣]. وفي هذه الأحوال جميعاً، تتحدد الشورى ـ اختياراً وولايةً ـ في فئة ضِيقة من نخبة الصحابة، تكاد تكون أضيق من النخبة المستشارَة في العهد النبوي، وتَخْرُجُ تماماً من حيِّز «الحق العام»: حق سائر المسلمين فيها.

أما **ثالثة** الوقائع تلك، فهي توليةُ معاوية الحكمَ وبيعتُه من أهل الشام والحجاز، ثم من أهل العراق بَعْداً، دونما تحصيلٍ لها من طريق الشورى. والمستفادُ من ذلك أن المسلمين ما كانوا تَشرَّبوا فكرة الشورى بعد واستدخلوها في جملة ما يؤسّس الشرعيةَ السياسيةَ في نظامِ اجتماعهم وإلاّ ما كانوا ليسكتوا عنها في هذه التولية؛ كما أن من ذلك أنهم كانوا أَعْنَى بأمْر وحدةِ **الجماعة** المعرضة للتمزُّق والتذرُّر ـ بعد تجربة دراماتيكية مع الحرب الأهلية ـ من عنايتهم بأمر مشروعية السلطة. ولعل في سكوت المسلمين عن قاعدة الشورى في ولاية معاوية ما شجَّعَ الأخير على إسقاطها كليةً حين عَهِدَ بأمر خلافته إلى ابنه يزيد مدشناً ـ بذلك ـ نظام المُلك في الإسلام ومُنْهِياً نظام الخلافة الذي أخرج السيادة في قريش من فرع بني أميّة ما خلا في عهدها الثالث (مع عثمان بن عفان)[٢٤] ليُعِيدَها إلى ذلك الحيّ من قريش ومن بني عبد مناف!

---

(٢٣) قارن مع: السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢٤) بهذا المعنى كانت مطالبة معاوية بالقِصَاص لدم عثمان مطالبةً بعودة السلطان إلى بني أمية. قارن مع: طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١: **عثمان**؛ علي حسين الوردي، **وعاظ السلاطين. بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق**؛ محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، و Djait, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*.

هكذا كان التباس معنى الشورى ومن إليهم يوكَلُ أمرُها سبباً في صلةٍ تاريخيةٍ وسياسيةٍ مضطربة بها من قِبَل المسلمين. وهو التباسٌ لا يرتبط بامتناع التصريح فحسب، بل يتصل إجمالاً بما أسميناه غياب تشريع قرآنيّ للمسألة السياسية. على أن غياب هذا التشريع، معطوفاً على إحجام النبيّ عن العهد لغيره بخلافته[٢٥]، لم يغلق الباب أمام تفكير المسلمين في المسألة السياسية. إذ دفعهم ـ ابتداءً ـ إلى البحث عَمَّا يَمْلأ هذا الفراغ التشريعي القرآني في التجربة النبوية وما أعقبها من خلافة الراشدين، عساهم يجدون فيهما ما يجيب عن سؤال السياسية والولاية.

٢ ـ السُّنَّةُ والأثَر

حين وَجَدَ المسلمون أنفسَهم مُطوَّقين بالحقيقتينْ الصارختين تَيْنك: غياب الرسول ـ وقبله انقطاع الوحي ـ وغياب تشريع قرآني للمسألة السياسية، لم يكونوا بَعِيدِي عهدٍ بأكبر مصدرِ إلهام لتجربتهم الحياتية العامّة، أعني التجربة السياسية النبوية في «دولة المدينة»؛ بل كانت هذه ماثلة أمامهم ووقائعُها طريّة في وجدانهم يعيشونها كما لو كانت مستمرة. لذلك ما كان مستغْرَباً أن يَفِيئوا إليها مثالاً يُحتَذَى ويُسْتَظَل به من العَرَاء (= الفراغ التشريعيّ). ولم تكن المشكلة هنا وفي هذا الموضوع، أعنيٰ في ما عليهم أن يَسْتَعيدُوه من تلك التجربة للجواب عن مشاكل تدبير أمور المسلمين العامة؛ فالمسلمون إجمالاً ـ والصحابة في هذه الحال خاصة ـ ما كانوا أمام تَرَفِ الاختيار بين ما ينبغي وما لا ينبغي انتهالُه من التجربة النبوية، فهي ـ بعد قرآنهم ـ مرجِعُهُم الوحيد في تنظيم اجتماعهم السياسيّ (والدينيّ ابتداءً). . . ، وإنما المشكلة في أن التجربةَ إياها ـ وككلّ تجربة تاريخية ـ ما كانت تحوي من السوابق ما يسعفهم ببناء أجوبةٍ عن كافة إعضالات حياتهم العامة، مما كان يلقي عليهم أعباء السَّعْي في التماس تلك الأجوبة المسكوت عنها في النصّ والغائبة في خِبْرة المدينة وتجربتها السياسية[٢٦].

---

(٢٥) نستثني من هذا الحكم الرواية الشيعية التي تقول بأن النبي أوصى لعليّ بالخلافة استناداً إلى «حديث الثقلين» (انظر مثلاً: **مسند أحمد**؛ **سنن البيهقي**، وأبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **سنن الدارمي** (بيروت: دار إحياء السنة النبوية، [د. ت.]) و«حديث المنزلة» (انظر الحديث في **صحيح البخاري** وتعليق عيدوس العلوي الأندونيسي [ابن درويش] عليه في: عيدوس العلوي الأندونيسي [ابن درويش]، **شواهد التنزيل لمن خُصّ بالتفضيل** (قم: المجتمع العالمي لأهل البيت، ١٩٩٦)، ص ٣٦٧)، و«حديث الغدير» (انظر تفسيراً له في: محمد باقر الصدر، **بحث حول الولاية**، ط ٣ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٥)، ص ٨٥.

(٢٦) ذلك ما سوف يؤسّس لقاعدتيْ الإجماع والقياس في أصول الفقه كما صاغها الإمام الشافعي موفِّقاً بين النَّصيَّة الحنبلية و«الرَّأْييَّة» الحنفية. وذلك أيضاً ما كان في أساس الاعتناء المالكي بـ «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» قبل أن تجد صيغتها التنظيرية في فقه المقاصد مع أبي إسحاق الشاطبي.

كان يمكنهم أن يستعيدوا الكثير من سوابِقِ المقاربَة النبوية لمسائل سياسية عدّة مثل تنظيم الغزوات، وتجهيز الجيوش، وتنصيب الولاة، وتوزيع غنائم الفتوحات، والقضاء بين الناس، والفُتْيَا في المسائل بمقتضى ما نَصَّ عليه الوحْي أو على نحوِ ما اهتدى إليه الرأي، وإبرام المحالفات والمعاهدات. . . إلخ، ولم يكن مطلوباً منهم ـ في هذه الحال ـ أكثر من إعادة إنتاج سنة نبوية تتنزل فيهم منزلةَ المشرِّع الذي لا يُرَدُّ له حُكْمٌ لعصمته. لكنهم غالباً ما وُوجِهُوا بمسائل أخرى لم تردْ لها نظائرُ في السوابق النبوية، أو هي وردتْ لكن شروطها تغيَّرت عن ذي قبل فاستلزمت أحكاماً «جديدة» تناسبها. لنأخذ هنا ـ على وجه التمثيل والاقتضاب ـ **ثلاث** مسائل «هُنَّ» أمّ مسائل الحقبة الأولى من الخلافة الراشدة: حقبة (الشيخين) أبي بكر وعمر(٢٧).

المسألة **الأولى** هي **الولاية**، أو شرعية الخلافة بعد وفاة النبي (ﷺ). إذ مع وجود الأمر القرآني بالشورى في أمرِ (حُكْم) المسلمين، فإن **الملابسات** التي وَقَع فيها «اختيار» أبي بكر خليفةً عطَّلتِ العمل بهذا الأمر. وإذ نشدّد على عبارة «الملابسات»، فليس لتبرير تعطيل العمل بذلك المبدإ من قِبَل المتجادلين في اجتماع السقيفة، خاصة عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجرَّاح وأبي بكر (وهم من تجمع المصادر التاريخية على أنهم الحاضرون في الاجتماع من كبار الصحابة)، وإنما لبيان **وجه الضرورة** الذي فرض نفسه على اجتماع كان يمكن أن ينتهي ـ لو فشل ـ إلى حربٍ أهلية بين المسلمين(٢٨). ربما وُجِدَ مَن اعتبر السجال نفسَه ـ الذي دار في السقيفة ـ نوعاً ما من الشورى، خاصة وأنه دار حول **المعايير** التي بمقتضاها ينبغي **تأمير** فردٍ على الجماعة. لكن هذا ـ في ما نرى ـ يجافي معنى الشورى، كما ورد نصّاً وكما فهِمَه المسلمون، في أمرين على الأقل، هما أن المعايير تلك **جماعية**(٢٩)، تتعلق بأفضال فريقين في الجماعة وأدوارهما هما: المهاجرون والأنصار، وليست تتعلق بخصال «مرشح» فرد وأهليته للقيام بأمر الخلافة كما سيحصل ـ مثلاً ـ في شورى الخلافة الثالثة ولو على نحوِ جزئي. ثم إن خلاف السقيفة حُسِمَ بفرض الأمر الواقع لا بتراضٍ. والأمران معاً

---

(٢٧) لم تكن هذه المسائل الثلاث جديدة على المسلمين تماماً؛ كان منها ـ كما سنرى ـ ما هو معلومٌ لديهم من السنة النبوية المعزَّزة بصريح النص. لكن معالجتها في عهد الخليفتين ستختلف قليلاً باختلاف شروط انطِرَاحِهَا عليهم.

(٢٨) انظر تفاصيل السجال بين المهاجرين والأنصار في هذا الاجتماع في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(٢٩) يذهب الأستاذ محمد عابد الجابري إلى احتسابها معايير قَبَلِيَّة على خلفية قراءةٍ تذهب إلى الاعتقاد بدور مركزيّ للقبيلَة في تشكيل المجال السياسيّ الإسلامي. انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل ٤.

يتعارضان ومعنى الشورى الذي يَرُدُّ إلى «الاختيار» الطوعيّ والحُرّ.

جرى ـ إذن ـ تأسيس أول سلطة سياسية في الإسلام، بعد السلطة النبوية، من طريق أخْذِ بيعةٍ لأبي بكر **من دون شورى** تؤسّس لها شرعتيها. ولكن ذلك ما كان يعني أنها أتت عارية عن أية شرعية، بل إنها تمتعت بها في حدّها الضروري وإلا ما كان لها أن تستمر. وليست شرعيتُها متأتّاة من كونها أَعْمَلَتْ قاعدة **البيعة** مستلهمة سابقةَ بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)[(٣٠)]، ولا في كونها قامت على مبدإ **القرشية**[(٣١)] معياراً ومرجعاً، بل إن شرعتيها في أنها **صانت وحدةَ المسلمين من الانقسام**: وهي الوحدة التي لم تنجح بيعة عثمان بن عفان ـ وقد أتت من طريق شورى الصحابة الستة ـ في صونها من شرخ سياسيّ داخلي قاد إلى الفتنة. ولعل ثقل الشعور بمسؤولية الدولة عن وحدة الجماعة هو نفسه الذي سيحمل أبا بكر الصديق على تحرير وصيته لعمر بن الخطاب بخلافته بعده[(٣٢)] متجاوزاً مرةً ثانية ـ مبدأ ترك أمر السلطة شورى بين المسلمين، حيث كان يُخشى أن تُفْضي الشورى إلى تنازعٍ في الرأي، فانقسام.

هكذا اقتضت متغيرات الاجتماع السياسي الإسلامي، بعد حقبة النبوة، مقاربةً أخرى للمسألة السياسية كان **الاجتهادُ** فيها مع وجود النص ـ آيتيْ الشورى ـ الأداةُ التي بها حُلَّ إِعْضَالُ الخلافة. . .

والمسألة **الثانية**، وقد نُظِر إليها اتصالاً بالمسألة الأولى، **هي وحدة الجماعة والأمة**. وهي تعرضت لامتحانٍ تاريخيّ عسير أوشكت فيه على الانفراط والتداعي في أول عهد أبي بكر بن أبي قُحافة (= الصدّيق) بالخلافة؛ عَنَيْنَا: بمناسبة التمرد القبلي الواسع ـ في سائر أرجاء الجزيرة العربية ـ ضدّ الدولة واندلاع ما سوف يُعْرَف في كتب التاريخ باسم **«حروب الردّة»**. ومن النافل القول إن **وحدة الجماعة والأمة تهدَّدتها «الردّة» بوصفها تهديداً للدولة: دولة الخلافة الفتية، وقد مَثَّلَتْ نظام الاجتماع السياسي الإسلامي الذي وظيفتُه ـ أيضاً ـ إعادة إنتاج الاجتماع الديني، أي إعادة إنتاج الجماعة والأمة**. ومع أن «الردة» أطلّتْ بوجهٍ ديني: إنْ من خلال حركات ادّعاء

---

(٣٠) انظر التفاصيل في: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ٢، ص ٥٥-٥٨ و٦١-٦٤.

(٣١) قبل أن تكرّس كتب فقه السياسة الشرعية (فقه الخلافة) القرشيةَ مبدأً من مبادئ الشرعية بقرون كرّسته مرافعة عمر وأبي عبيدة في السقيفة!

(٣٢) انظر نصها في: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة: وهو المعروف بتاريخ الخلفاء**، ٢ ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦. وقارن برواية أخرى عن عهده لعمر في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٣٥٣.

النبوة (مسيلمة الحنفي[٣٣] في شرق الجزيرة، والأسود العنسي في اليمن[٣٤]، وطليحة الأسدي في قبيلة أسد[٣٥]، أو من خلال رفض دفع الزكاة، إلا أن مضمونها السياسي **كتمرّد ضد الدولة، وكتهديد لوحدة الأمة**، ما كان ممكناً تغييبُه حتى بالنسبة إلى أبي بكر الذي ردَّ عليها بقسوةٍ عسكرية لا سابِقَ لها في الحدّة منذ بداية الدعوة المحمدية.

تذكر المصادر التاريخية أن أبا بكر رفض المساومة على حق الدولة في تحصيل الزكوات، وعارض آراء الصحابة الذين نصحوه بالاعتدال في الموقف، وقرَّر الحرب على المرتدين قائلاً عبارته «الشهيرة»: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»[٣٦]. كان يدرك ـ بحسِّه السياسيّ العَالي ـ أنه لا يجوز له التنازل في هذا الموضوع أو غض الطرف عنه، لأن من شأن مثل ذلك التنازل أن يشجع على مزيدٍ من التمرّد في أمورٍ أخرى قد تستفحل نتائجه على صعيد هيبة الدولة وسلطانها، خاصَّةً وأن دولةَ ما بعد النبوة طريّةُ العود، وتقاليد الحياة القبلية المتمردة على المركزية والاستقرار ما فتئت تبعَثُ نفسَها من جديد داخلِ نظام الدولة القائمة. ثم إنه كان يدرك أن ضَعْفاً ما يدبُّ في الدولة سيَجُرُّ إلى تفكُّكٍ في بنية الجماعة والأمة. ومن ثمة، كان حزمُه في جبه «الردة» وكانت قسوتُه التي لم يشاطِرْهُ إياها بعضٌ من الصحابة. ولمّا كان التاريخ دوماً حجَّةً لأفعال الماضي أو حجَّة عليه، فإن أفعال أبي بكر تجاه «الردة» بدت ـ من وجهة نظر مصلحة الدين والدولة ـ مبرَّرَة وشرعية لأنها أخمدت لهيب أول تمرُّدٍ جماعيّ كبير في الإسلام تحَدَّى الدولة وهدَّدَ وحدة الجماعة بالشرخ. ويصحّ هنا أن نقول مع الجابري إن أبا بكر «أنقذ. . . دولة المدينة» بخوضه الحرب ضد «الردة»، وأن هذه كانت «**بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة**»[٣٧].

ليس من أهدافنا ـ في هذا المعرض ـ أن ننصف أبا بكر في ما أقدم عليه من

---

(٣٣) تردُ الروايات التاريخية تسميته بـ «مسيلمة الكذّاب» إلى رسالة جوابية من النبي (ﷺ) عن رسالة مسيلمة إليه. تقول رسالة مسيلمة في مطلعها: «من مسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله. . .». وتقول رسالة النبي الجوابية: «باسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى **مسيلمة الكذاب**. . .». انظر الرسالتين في: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٤، ص ١٨٨.

(٣٤) يشار هنا إلى أن ادعاء مسيلمة والأسود العنسي للنبوة جرى في عهد النبي نفسه. انظر التفاصيل في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢.

(٣٥) يذهب الجابري إلى أن موجة النبوة المدّعاة تنتمي إلى حساسيات قبلية قديمة، منذ ما قبل الإسلام، بين ربيعة ومضر. انظر كتابه: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل ٤.

(٣٦) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة: وهو المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج ١، ص ٢٣.

(٣٧) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٦٧.

إجراءات ردْع عسكريّ عنيف ضدّ «المرتدين». ما يهمنا، على وجه التحديد، هو بيان شكلٍ محدَّدٍ مَن أشكال التعامل السياسيّ مع واقعةٍ جديدة لم توجد لها سوابق في الحقبة النبوية، وتقديم جوابٍ سياسيّ عنها لعلّه الأول في الإسلام سياسيّاً خارج مرجعيتيْ النصّ والسنة النبوية. أي، لعلّه **أول اجتهاد** من المسلمين في تنظيم وفي إدارة أمور اجتماعهم السياسي بعد انقطاع الوحي وغياب الرسول ليست تُقَارَنُ به سابقةُ البيعة المأخوذة ـ بقوة الأمر الواقع ـ لأبي بكر على فرضِ أن تلك البيعة، أو ذلك النَّحوُ منها، يدخل تحت اسم الاجتهاد.

أما المسألة **الثالثة**، فتتصل **بالثروة** اتصال الأولى بالدولة والسلطة واتصال الثانية بالجماعة والأمة. وهي مسألة طرحت نفسها بحدَّة، في الخلافتين الأولى والثانية: خاصة في الثانية، مع تعاظم حركة الفتوحات الإسلامية وخروجها من نطاق الجزيرة العربية إلى العراق وبلاد فارس والشام ومصر، وتراكم المغانم والثروات النّاجم عن تلك الفتوحات. كان اقتصاد دولة المدينة في عهدها النبوي ـ وهو يقوم على **الفيء والغنيمة** المُتَحَصَّلَيْن من الغزوات ـ قد خضع لتشريع قرآني صريح النص قرَّرته **«سورة الأنفال» ﴿. . . واعلموا أنما غَنِمْتُم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾**[٣٨] في ما اتَّصل **بالغُنْم** المأخوذ بقوة السلاح، وقررته **«سورة الحشر»**[٣٩] في ما اتصل **بالفيء** المتحصل للمسلمين بغير حرب مثل أموال يهود بني النضير الذين حاصرهم جيش النبي فاستسلموا و«سألوا رسول الله (ﷺ) أن يجليهم ويكف عن دمائهم. . .»[٤٠]، تاركين وراءهم ممتلكاتهم فيئاً للمسلمين. ولقد حوفِظَ على قسمة الأربعة أخماس للمقاتلين الفاتحين والخمس المخصوص لله ورسوله إلى الحقبة العُمَرية التي أدخلتْ عليها بعضَ تعديل. أما نظام توزيع الخمس العائد إلى «المركز»: أي إلى المدينة ومَنْ فيها ممن لم يقاتلوا[٤١]، فكان مَحطَّ اجتهادٍ من الخليفتين الأوَّلَين.

يذكر ابن الأثير أن أبا بكر «كان يسوّي في قسمته بين الناس، الأولين والمتأخرين في الإسلام، بين الحرّ والعبد، والذكر والأنثى»، وأنه «لما تُوُفّي أبو بكر

---

(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

(٣٩) **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلِلّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾** [المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧].

(٤٠) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٣، ص ١٥٢.

(٤١) أي «رجال الدولة» و«المستضعَفُون» (ممن ليست لهم قبائل حيث الجندية في جيوش الفتح قبليّة وليست فردية) و«الخوالف» (أي الصبيان والنساء والعَجَزة من الشيوخ).

جمعَ عمرُ الأمناءَ وفَتَح بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً غيرَ دينار فقط سقط من غرارة»[٤٢]. القسمة بالسويَّة ـ في صيغتها الصِّدِّيقية ـ لم تميِّز بين مسلم وآخر، بين أَفْضَل ومفضول، لأن معيارها **المساواة في الحقوق** بين أفراد الجماعة الإسلامية الواحدة التي على الانتساب إليها يَترتب التوازن في الحقوق ذاك. وهي، بهذا المعنى، كانت شديدةَ الوفاء للإرث النبويّ في مجال قسمة عوائد الفيء والغنيمة. لكن الأمر اختلف مع الإسلام العُمَريّ. إذ أعاد عمرُ النظرَ في القسمة الأبي بكْريَّة، القائمة على السَّويَّة وإسقاط علاقات المَرْتبيَّة والتفاضل بين المشمولين بحق «العطاء» من المسلمين، مؤسِّساً إيَّاها على معيارية جديدة قوامُها **القرابةُ** من النبي **والسابقة في الإسلام**[٤٣]. وليست تهُمُّنا ـ هنا ـ الأسباب التي حملت عمر على إعادة تأسيس معيارية جديدة لقسمة الغنائم، تكرِّس المرتبَية والتفاضل وتطيح بمبدإ المساواة في الحقوق، إلا في اتصالها بمسألةِ **اجتهاده** في مقاربة مسألة الثروة في لحظةٍ تاريخية من تطور دولة الإسلام تراكمت فيها الثروات على نحوٍ لا سابق له. وهو عينُه الاجتهاد الذي قاده إلى تأسيس «**ديوان العطاء**» مستلهماً إيّاهُ من نموذج الدولة الساسانية (وربما من تجربة الروم أيضاً)[٤٤].

وما كان اجتهاد عمر في تأسيس معيارية جديدة للتوزيع وفي إنشاء «ديوان العطاء» فحسب، بل أتى يعبِّر عن نفسه في مقاربته لعائدات الأرض المفتوحةِ من قِبَل المسلمين. كان التشريعُ المَرْعِيُّ، قبل عمر، في حالة البلاد المفتوحة من قبل المسلمين يميِّز بين نوعين من الأرض المفتوحة: بين أرض أسلم عليها أصحابها دونما قتال، وبين أرض فُتِحت عنوة: أي بالحرب. في الحالة الأولى، كان الداخلون الجدد في عهد الإسلام يحتفظون بأرضهم المفتوحة ويدفعون عن ذلك زكاة من ثروتها الزراعية هي **العُشُر**. أما في الحالة الثانية، فتدخل الأرض المفتوحة عنوة تحت أحكام الغنيمة، يتقاسمها الفاتحون بمقتضى نظام القسمة المنصوص عليه (أربعة أخماس للفاتحين وخمس لله والرسول الذي يُبْعَث به إلى المدينة). لكن عمر بن الخطاب رَأَى رأياً آخر في أمر التشريع للأرض المفتوحة عنوة، بعد أن حسب لنتائج قسمتها ـ بوصفها غُنْماً غُنِمَ ـ على مستقبل حقوق من سيخرجون من أصلاب المسلمين في

---

(٤٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج ٢، ص ٢٦٥.

(٤٣) انظر تفاصيل العمل بهذه المعيارية في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٥٧٠. وانظر تحليلاً لدلالات هذا التحول في معيارية قسمة الثروة في تعليق وضّاح شرارة المميَّز على كتاب **الخراج** للقاضي أبي يوسف في: وضاح شرارة، **استئناف البدء: محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٤٤) انظر في هذا: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٠.

زمن لاحق؛ فمال إلى التوفيق بين أحكام الغنيمة وبين **الخراج**(٤٥) كحق عام للأمة جمعاء.

روى القاضي أبو يوسف واقعة قرار عمر في هذا الشأن قائلاً: «شاور عمر الصحابة في قسمة الأرضين فتكلم قوم فيها وأراد أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا. فقال عمر: كيف لمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحِيزَت؟ ما هذا برأي». ويورد أبو يوسف قولَ عمر لسعد بن أبي وقاص في كتاب أرسله إليه: «إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب عليه به إلى العسكر من كراع ومال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء...»(٤٦). وبهذا التدبير الاجتهادي، أخرج عمر جماعة المسلمين من فكرة الغنيمة إلى شَكْلٍ ابتدائي من الاقتصاد المنظَّم غير المرتهن بحركة المدّ العسكري، الاقتصاد الذي يعمّم «حقوق الفتح» على كافة المسلمين لا على القائمين به حصراً. نعم، لم يفتح هذا الانتقال من الغنيمة إلى الخراج الباب أمام تحوُّل نوعي في النظام الاقتصادي للمجتمع العربي الإسلامي، إذ ظلت الغنيمة وظل الخراج شكلين مختلفين لاقتصاد واحدٍ: **ريعيّ**، ومع ذلك فإن صيغة الخراج سمحت بتحكم الدولة في الدورة الاقتصادية من خلال تحكمها في موارد الثروة، وبتنظيم أدق وأشمل لتلك الموارد، وبتوزيع أكثر توازناً للثروة. والحق أن الجابري لم يجانب الصواب حين استنتج أن «**فقه العطاء والخراج** في الإسلام، أو **العقل الاقتصادي العربي الإسلامي**، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر»(٤٧).

* * *

تلك كانت بعضاً من وجوه الاجتهاد الذي أعمله الخليفتان أبو بكر وعمر في مواجهة بعض إعْضالات البناء السياسي لدولة الخلافة بعد وفاة النبي وغياب التشريع القرآني. وبعضُ وجوه ذلك الاجتهاد جرى حتى في مسائل وردت فيها نصوص أو عولجت على نحوٍ ما من الأنحاء في الحقبة النبوية. الأمر الذي تنْجُمُ عن القول به **حقيقتان: أولاهما أن نصوص الإسلام لم تصنع دولةً** لأنها لم تشرّع لاجتماعٍ سياسيّ

---

(٤٥) يُفرَض الخراج على الأرض (انظر: أبو يوسف يعقوب بن إبرهيم (القاضي)، «**كتاب الخراج**،» في: في التراث الاقتصادي الإسلامي، تقديم الفضل شلق (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠)، ص ٩٦ ـ ٣٧٢). أما الجزية، فتفرض على الأشخاص إلاّ من أسلم منهم فتسقط عنه.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤٧) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ١٧٧ (التشديد في النص مني).

إسلاميّ، **لكن المسلمين صنعوا تلك الدولة بما اجتهدوا في** البحث فيه عن حلول وقواعدَ ومبادئ وما **أتوه من إجراءاتٍ** في باب إقامةِ دولةٍ وسلطان و- الأهم من ذلك - على مقتضى **مصالحهم** كجماعة يصنع الإسلام لحمتها وتحتاج إلى تمتين تلك اللحمة بالسياسة. **وثانيتُهما** أن مجال السياسة في الإسلام نشأ **بعيداً عن أية قداسة دينية** مفْتَرَضة، من نوع تلك التي يُرَادُ إلباسها به اليوم، لأنه بُنِيَ على **اجتهاد**؛ وما بُنِيَ على اجتهاد لا يمكن مناقشتُه إلا باجتهاد...

الفصل الثاني

الجماعة والسياسة والسلطة
ما قبل نظرية السياسة

أولاً: جدليات الدينيّ والسياسيّ

عَرَفَ المسلمون السياسةَ محايثةً للدين في أوّل عهدهم بها مع الدعوة. والسياسةُ هذه، التي تعرّفوا عليها في سياق التجربة النبوية، ليست من جنس التدبير اليومي لشؤون جماعاتهم القبَليّة الذي نهَضَ به رؤساءُ القبائل وشيوخُها و«كبارُ القوم» وأهلُ «الملإ»، مِما أَلِفَتْهُ العرب طويلاً قبل عهدها بالإسلام؛ لأن السياسةَ ـ التي ستتلازم مع الرسالة المحمدية ـ آذَنَتْ بميلاد **نظام حُكم** تتراتب قواه في تسلسلٍ هرميّ جديد يبدأ من القمة بشخص قائد الجماعة والأمة محمّد بن عبد الله (ﷺ) وينتهي بعامّة المؤمنين الداخلين في سلك الدعوة وتحتها، مروراً بجسم سياسي (Corps politique) تَمَأْسَسَ بالعُرف والعادة ـ لا بالتشريع الدينيّ أو القانونيّ ـ يشغله الصحابة، ونواب الرسول على المدينة، والحُجّاب، والمبعوثون إلى الأمصار، وكُتّاب الوحي، والأمراء على الفتوح والبلدان، ومن ولأهم النبي أَمْرَ القضاء في البلاد المفتوحة، وقواد الجيش، وأهل السابقة في الإسلام. . . إلخ؛ وهو نظام جديد عليهم تماماً حتى مع التسليم ـ الفَرضيّ ـ بالروايات التاريخية الذاهبة إلى القول بأن مَمالِكَ قامت في تاريخ العرب قبل الإسلام، مثل مملكة سَبَإ ومملكة معين ومملكة حِمير، وشهدت العربُ في ظلها شكلاً ما من أشكال التنظيم السياسي. ذلك أن ما سيعيشونه مع البعثة أمرٌ مختلف تماماً لأنه يتصل بقيام **أول مظهر من مظاهر الدولة** التي ما عرفوا لها «نظيراً» إلا عند الساسانيين والبيزنطيين.

ولقد أفضَى التلازم بين السياسة والدعوة ـ مُمَثَّلاً في جمع النبيّ النبوةَ إلى القيادة السياسية ـ إلى التباساتٍ لا حَصْرَ لها في وعي المسلمين، منذ الإسلام المبكِر وحتى

اليوم، عنوانُها أن السياسيَّ ممتنع عن الكينونة والاستواء والشرعية بغير الديني الذي به تكون ماهيةُ الأول. ومع أن الشيعةَ وحدها انفردت بالقول إن الإمامة أصلٌ من أصول الدين لا يقوم إسلامُ مُسْلِمٍ إلا بالتسليم به، فيما ظل «أهل السنة والجماعة» يَعُدُّونه من الفروع والفقهيات لا مَن أصول الدين؛ ومع أن فريقاً من المسلمين ذَهَبَ خلاف ذلك إلى إنكار السياسة والدين معاً باسم التلازم بينهما، وذلك حال من ارْتَدَّ بعد وفاة النبيّ، فإن من آلت إليهم مقاليدُ سَوْس المسلمين وإدارةُ أمرهم (= حُكْمهم)، في عهد الخلافة الراشدة، لم يترددوا في الْتِمَاسِ شكْلٍ ما من أشكال التلازم بين السياسة والدين ـ مع علمهم بأن النبوة اختتمت وليس تَقْبَلُ الاستئناف أو الاستخلاف ـ ولم يترددوا، في سياق ذلك، في بناء شرعية السياسة على الدين مدفوعين إلى ذلك بقوة الاعتقاد بأن الإسلام قرآنٌ وسلطان، دين ودولة. وحتى حينما انصرم زمن الخلافة (= الراشدة)، وانْقلب أمرُ الدولة والسياسة إلى نظام حكم جديدٍ ثان (= نظام المُلْك الوراثي)، لم تنقطع عادةُ «الخلفاء» على التماس الشرعيةِ الدينية لسلطانهم السياسي.

كان التلازمُ واضحاً في بدءِ أمْرِه بحيث لا يحتاج إلى برهان. كان ثمة نبيٌّ مبعوث إلى جماعةٍ يعلّمها الكتاب والحكمة ويهديها إلى سواء السبيل. وكان يقودها ـ فضلاً عن ذلك ـ في حروب الفتح ونشر الرسالة، فيجيّش جيوشَها ويُرْسِلُها إلى الآفاق، ويوزّع الغنائم بينها، ويقضي بين أفرادها في المنازعات، يضع لاجتماعها السياسي مواثيقَ وضوابطَ ترسم أطر العلاقة بين أعضائها، وبينهم وبين مشاركيهم في المَوْطن، المخالفين إياهم في المِلّة والاعتقاد («صحيفة» المدينة)(١). أما وقد رَحَلَ نبيّ الإسلام وقائد دولة المسلمين في المدينة والأمصار المفتوحة، فقد فُتِحَتْ على المسلمين أبواب التساؤل عن نصاب الدولة والسياسة في اجتماعهم الديني بعد أن رَحَلَ رسولُهم عن عالمهم، وتَرَكَ أسئلتهم معلقة بغير جوابٍ قاطعٍ من نصٍّ قرآنيٍّ أو حديث. ومع أن النخبة السياسية ـ الدينية للدولة المحمدية اهتدت إلى جوابٍ سريعٍ، بل وفوريّ، عن سؤال الاستمرارية في اجتماع «سقيفة بني ساعدة» الشهير (وحتى قبل إهالة التراب على جثمان رسول الدعوة وقائد الدولة)(٢)، فإن الجواب ذاك لم

---

(١) نصّ «الصحيفة» في: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقَّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ١١٠-١١٢.

(٢) قال الإمام علي موضحاً موقفه من عدم منافسته أبا بكر على الخلافة: «... أَدَعُ رسول الله (ﷺ) في بيته لم أدفنه وأخرج أنا أنازع الناس سلطانه؟»، أوردها ابن قتيبة. انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة: وهو المعروف بتاريخ الخلفاء**، ٢ ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨. وثمة روايات أخرى عديدة عن تأخير دفن جثمان النبي (ﷺ) بسبب الانشغال بأمر خلافته!

يُقفِلِ المسألة ـ على ما أراده عُمَر في بيعته لأبي بكر بالصورة التي وردت تفاصيلُها في رواياتٍ مختلفةٍ في كتب التاريخ والطبقات والسِّيَر ـ بل هو فَتَحَهَا أمام جَدَلٍ لم تُغْلِقْه حتى اليوم أطروحات الشورى والبيعة والاستخلاف (= السُّنية) في مواجهة أطروحات «الوصية» و«النص» و«التعيين» (= الشيعية) مثلاً.

كان لا بدَّ للسياسة والسلطان السياسي من **شرعية جديدة** بعد أن انصرمت حقبة النبوة التي استمدَّا منها شرعيتهما. وكان لا بد لهذه الشرعية الجديدة من أن تستند إلى الدين حتى يُنْظَر إليها بوصفها تنتسب إلى استمرارية تاريخية طبيعية بدأتها الدعوة والنبوة، وحتى تحتَازَ السياسةُ ـ والسلطةُ السياسيةُ ـ استحقاقاً من قبل المؤمنين لأن تُؤْتَمَنَ على الميراث النبوي: الرسالة. وهو ائتمان ليست وظيفَتُه في إحاطة السلطان السياسيّ ما بعد ـ النبويّ بما يضمن له إسلاميتَه أو مضمونَه الإسلامي فحسب، بل أيضاً ـ وأساساً ـ في استئناف ما كانت قد دشَّنَتْه النبوة والدعوة: نشر رسالة الإسلام في العالَمِين واستكمال مشروع الفتوح الذي أطلقه فتح مكّة، والخروج به ـ من ثمة ـ من المجال الحجازي، حيث مهد الرسالة والجماعة، ومن المجال الجزيري: حيث محيطُها الجغرافي والاجتماعي والثقافي الأقرب، إلى خارج حدود بلاد العرب توكيداً لعالَميتها ووفاءً للأمر القرآني الصريح نصّاً بِحَمْل تعاليم الدين الجديد إلى الآفاق. ومع أنه ما كان في حوزة الصحابَة ـ وهم من شكّلوا في حينه ما يمكن تسميتُه **بالطبقة السياسية** لـِ «دولة المدينة» والسلطان السياسيّ النبويّ ـ ما يستدلون به من النصوص الدينية على وجوب قيام سلطانٍ سياسيّ في المسلمين منفصلٍ عن سلطان النبوة أو وارثٍ له، إلاّ أنه كان في مُكْنِهِم أن يُذْكِروا أمريْن متضافريْن في الدلالة: أن استكمال مهمة نشر الرسالة يحتاج إلى دولةٍ وسلطان يتعهد الفتوح بالرعاية والتنظيم والتدبير بعد أن يتعَهَّد أمرَ المؤمنين بما يضمن استمرار جماعتهم متماسكة[٣]، ثم إن الدين الذي به آمنوا واعتزموا نشره في الآفاق وَعَدَهُمْ بأن يرثوا الأرض استخلافاً[٤]،

---

(٣) للإمام علي بن أبي طالب قولٌ في هَذا الباب ـ إن صَحَّت نسبتُه إليه ـ قاطعٌ في الدلالة على وجوب الحاجة إلى سلطان سياسيّ، جاء فيه في معرض ردّه على معارضيه: «الحكم للّه وفي الأرض حكّام. **لا بد للناس من أمير برٌ أو فاجر**، يضم الشَّعث، ويجمع الأمر، ويقسّم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقويّ من الضعيف، حتى يريح برّ ويُسْتَرَاح من فاجر». انظر: أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٢١ ج، ط ٢ ([د. م.]: دارا الجبل، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٣٠٧ (التشديد من عندي).

(٤) **﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليُمَكِّننَّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليُبَدِّلنَّهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً...﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٥٥]. وفي معنى الاستخلاف، انظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** ([بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٤ ـ ٢٦.

والاستخلاف لا يكون بغير سلطان ماديّ مكين.

حُسِمَ الأمر مبكّراً، كما ألمحنا إلى ذلك، في «مؤتمر» «سقيفة بني ساعدة»، فأُطلق على أبي بكر اسم **خليفة رسول الله**. ثم سَرَتْ أحكام التسمية على ابن الخطاب عمر (قبل ـ أو أثناء أو بعدا! ـ أن يبتدع لقب **أمير المؤمنين**)[٥]. وكان واضحاً أن خلافتَه النبي (ﷺ) خلافةٌ سياسية[٦] في المقام الأول وليست خلافة دينية ـ لأن النبوة اختُتِمت وليست برسم الميراث ـ على الرغم من أن أمْرَها عَنَى لدى بعض، أو آل إلى، معنًى فُهِمَ منه أنها خلافةٌ للّه أو **نيابة** عنه في الأرض[٧]. ومع أنّ الخلافة (الراشدة) لم تَحظَ بإجماع كل المسلمين، وكانت عرضةً لاعتراضٍ سياسيّ واسع النطاق («حروب الردة» في عهد أبي بكر، والثورة على عثمان بن عفان، وتمرُّد والي الشام معاوية بن أبي سفيان على سلطان علي بن أبي طالب وانطلاق الحرب الأهلية في أعقاب ذلك)، ولم يَسْلَم رموزُها من التصفية (مقتل ثلاثة من أربعة من الخلفاء هم: عمر وعثمان وعلي، بأيدي مسلمين معارضين لحكمهم)؛ ومع أن انقسام المسلمين على الخلافة كان حاداً وشَقَّ وحدة «الطبقة السياسية» الأولى في الإسلام (=

---

(٥) استمر لقب أمير المؤمنين لقباً رسمياً لِـ «الخلفاء» في العهدين الملكيَّيْن: الأموي والعباسي، بل وفي ما أعقبهما من عهود. ولكن كان واضحاً أن تحويراً طرأ على المعنى الأصل للقب ذاك. كان عمر **أميراً للمؤمنين**، كما تشهد بذلك سيرتُه السياسية والدينية، أما من ورثوا التسمية بعد انصرام حقبة الخلافة الراشدة، وعلى الرغم من عظمة إنجازاتهم التاريخية (الفتوح والبناء الحضاري)، فلم تكن إماراتهم من جنس إمارة عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب؛ كان الخليفة منهم أميراً **في** المؤمنين أكثر مما كان أميراً **لهم**. وهو تمييز ينصرف إلى ملاحظة منحى الانفصال المتزايد رَتْقاً بين الدينيّ والزمنيّ في تجربة السلطة منذ الخلافة إلى المُلْكِ: قياماً واستواءً وامتداداً.

(٦) تحاول الروايات التاريخية العربية لملابسات «اختيار» أبي بكرٍ خليفةً ومبايعتِهِ أن تضفي سمْتاً دينياً على معايير ذلك «الاختيار». وإذْ هي تَضمُت على معيار «السابقة في الإسلام»، لأن تحكيم هذا المعيار مما تترجَّح به الرواية الشيعية بأحقية الإمام علي في الخلافة بحسبانه الأقدم ـ في صحابة النبي وفي رجال العرب ـ في إشهار إسلامه والشهادتين، تُرَكِّزُ على سابقة تكليف النبي إياه أَمْرَ إمامةِ المسلمين في صلاة الجماعة أثناء مرضه؛ والإمامة في الصلاة **إمامة صغرى** تفتح الباب أمام **إمامةٍ عظمى** هي الخلافة (سيضع محمد رشيد رضا، في مطلع عشرينيات القرن العشرين الماضي كتاباً حَمَلَ العنوان نفسه: **الخلافة أو الإمامة العظمى**). لكن خطاب التولية الذي ألقاه أبو بكر واعترف فيه بأنه ليس أخْيَرَ المسلمين وأبْعَدَهُم في الأهلية لتوليّ أمرهم (= حُكْمهم)، يقطع بأن المعيار المعتمَد ـ الضمنيّ وغيرِ المُعْلَن ـ معيارٌ سياسيّ، وهو أيضاً ما يدعمه اقتراح الأنصار الموجّه للمهاجرين في السقيفة ـ مُخْرَجاً لمأزق «الاختيار» ـ بـ «تقاسُم السلطة» بين الفريقين على مقتضى العبارة المنسوبة إليهم: «منّا أمير ومنكم أمير». إذِ السلطةُ السياسية مما يقبل الازدواج والاقتسام، وهو ما ليس ينطبق أمرُه على السلطة الدينية.

(٧) انظر في هذا: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨). وقارن: السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص ٢٥ ـ ٢٦؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، و Louis Gardet, *La Cité musulmane: Vie sociale et politique* (Paris: Vrin, 1961), p. 181.

الصحابة)[٨] . . . ، إلا أن مسألة الاستخلاف السياسي وجدت لنفسها حلاً تاريخيّاً ضَمِنَ للاجتماع الإسلامي أسبابَ استمراره في لحظةٍ حرجة من تاريخه هي لحظة التأسيس لما بعد النبوة[٩] حيث صاحبُ الدعوة في ذمة الله، والوحيُ انقطع، ولا شيء في حوزةِ المسلمين مّما يُحسَب رأسمالاً سوى عقولهم واجتهادهم وشوراهم واتفاقهم على مُشْتَرَكٍ يمنعهم من خلاف.

ثانياً: ديناميات السياسة واستدعاءاتُها

إن فرضيتنا القائلة إن السياسة بحثت لنفسها عن شرعية جديدة، بعد غياب الشرعية النبوية وامتناع النص القرآني عن التصريح بقواعدَ تشرِّعُ للاجتماع السياسي، لها ما يبررها من التاريخ: تاريخ المسلمين في حقبة الخلافة الراشدة وما تلاها من أحقاب. ولم يكن ذلك الذي برَّرَهَا سياسيّاً دائماً، أي منفصلاً عن الدين أو بعيداً عنه، بل كثيراً ما خَايَثَتْهُ اعتبارات الدين وكانت في جملةِ ما أسّس له وسوَّغه. لنأخذ مثالاً لذلك فكرتَيْن رئيستَيْنْ حَكَمَتَا نظرةَ المسلمين إلى **أنفسهم** وإلى **دورهم** في التاريخ، هما: فكرة **الجماعة** وفكرة **الفتح** الإسلامي «لدار الكُفر».

لقد أَطْلَقَتِ الفكرتانِ تَانك السياسةَ من كل عقال، وأدخلتِ المسلمين في معتركها موضوعيّاً وإراديّاً ـ باعتبارها المَرْكَبَ الذي عليهم أن يركبوه **حتى يعيدوا إنتاج لحمة جماعتهم وينهضوا بأمر نشر رسالة دينهم في العالمين**. نعم، لم تكن لهم في قرآنهم نصوصٌ تشرّع لأمور تتصل بنوع نظام الحكم السياسي الذي عليهم إقامتُه، أو تتصل بكيفيات إقامته[١٠]، أو بقواعد إدارته، أو بمن يَحِقُّ لهم أمرُ الإمامة في

---

(٨) ليس تفصيلاً أن تلتئم معارضة ضد عثمان من داخل «نخبة» الصحابة: من تيار المستضعفين الذي كان في جملة أبرز رموزه الصحابيان الكبيران عمّار بن ياسر ـ خاصة ـ وأبو ذرّ الغفاري. كما لم يكن تفصيلاً أن ينتسج حلفُ صحابي ضدّ الإمام علي من عائشة (= أم المؤمنين) والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله (في «حرب الجمل»)، ومن معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص (في حرب صفّين). انظر تحليلاً رصيناً لسياقات تلك المعارضات في: Hichem Djait, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*, Bibliothèque des histories (Paris: Gallimard, 1989).

(٩) والحلّ هذا - هو كناية عن تولية أبي بكر خليفةً ـ سيُنْظَر إليه لاحقاً بوصفه واجباً شرعياً بمقتضى الإجماع ـ إجماع الصحابة والمسلمين ـ لضرورةِ اقتضتِ الخلافةَ والولاية هي تنظيم الاجتماع الإسلامي بردّ الفوضى عنه. ذلك ـ مثلاً ـ ما ذهب إليه ابن خلدون حين قال: «إن نصب الإمام واجبٌ قد عُرف وجوبُه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله (ﷺ) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمور المسلمين. وكذا في عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصبِ الإمام». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٤)، ص ١٨٦.

(١٠) ما خلا إشارات عامة لمبدإ الاختيار وردت في آيتيْ الشورى: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** و**﴿وشاورهم في الأمر﴾** **[القرآن الكريم**: «سورة الشورى،» الآية ٣٨، و«سورة آل عمران،» الآية ١٥٩ على التوالي].

المسلمين[11]، لكنهم كانوا شديدي حرصٍ على حماية أَجَلّ أثرٍ تركتْهُ الرسالة فيهم ـ بعد الإيمان والتوحيد ـ هي **الجماعة**: جماعة المسلمين، التي أوكلت إليها الرسالة المحمّدية أمر نشر الدعوة الجديدة بوصفها دعوة عالمية لا يُخاطَبُ بها العرب حصراً دون غيرهم.

١ ـ نداء الجماعة

ينقل الدارمي في **سُننه** قولةً منسوبة إلى عمر بن الخطاب جاء فيها مخاطباً العرب: «يا معشر العُرَيب، الأرض الأرض. إنه لا **إسلام إلاّ بجماعة، ولا جماعة إلاّ بإمارة**، ولا إمارة إلا بطاعة. . . »[12]. ربّما صَحَّت نسبة القولة إلى عمر، وربّما كانت من وضْع واضع. في الحالين، لا شك في أنها وَعَتْ مسألة التلازم بين **أبعاد ثلاثة** في تكوين التجربة التاريخية الإسلامية: **الدين والأمة والدولة**. في «القول العُمَريّ» ما يفيد أن الإسلام، وإن كان عقيدةً بلغَتْ تعاليمُها المسلمين المؤمنين بها، ليس محضَ نصوصٍ تَأْمُرُ وتَنْهَى وترشِدُ إلى العِلمْ بالحق، بل هو **مَنْ آمَنَ به**: أي **المسلمون**. يقاربُ القولُ ذاك القولَ المعاصرَ أن لا **إسلام بدون مسلمين** ـ وهو قاعدةٌ من قواعد التفكير في علم الاجتماع السياسيّ والديني ـ دون أن يَكُونَه على وجه التحديد والدقة. الجماعةُ هنا ـ جماعة المسلمين ـ هي **مستودع** الدين، وهي **التجلّي** الماديُّ لكينونته، وهي ـ فوق ذلك ـ **حامله** التاريخي الذي به يستمر كرسالة عليا في التاريخ.

الدينُ تعاليمٌ محفوظة في كتاب. ذلك ما ليس يشك فيه مسلم، وذلك ما تأكّد بالنص القرآني[13] وتفاخَرَ المسلمون بأنه في جملة ما ميَّزهم عن «أهل الكتاب» الآخرين الذين تعرَّضت صُحُفُهُم للنحل والوضع والتحريف. لكن قيمة الدين ليست في حُرْمَةِ نصوصه وصفاء تعاليمه، وإنما في صيرورته **قوةً مادية**[14] من خلال تشبُّع

---

(١١) مع غياب نص قرآني في شأن المخصوصين بأمر الولاية استندت مصادر تاريخية وفقهية حديثة إلى حديث نبوي مفاده «الأيمة من قريش». وهو الحديث الذي اتخذه معاوية في جملة ما برَّرَ به حُكْمَه كصاحب حقٍّ في الإمامة لا يقل عن حقّ الهاشميين فيها. لكن وقائع اجتماع السقيفة ـ كما روتْها المصادر التاريخية ـ تقطع بأن هذا «الحديث» وُضِعَ في الحقبة الأموية ولا تصحّ نسبته إلى النبي (ﷺ)، لأنه لم يَرِدْ له ذكْرٌ في الجدل الذي قام بين المهاجرين (أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح) وبين الأنصار في سقيفة بني ساعدة حول معيار اختيار خليفة. ولو كان الحديث صحيحاً، لاسْتَدَلَّ به عمر ولحسَمَ الجدل لصالح المهاجرين لأن الأنصار (= الأوس والخزرج) ليسوا من قريش.

(١٢) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **سنن الدارمي** (بيروت: دار إحياء السنة النبوية، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٩.

(١٣) **﴿إنَّا نحن نَزَّلنا الذِّكر وإنَّا له لحافظون﴾ [القرآن الكريم،** «سورة الحجر،» الآية ٩].

(١٤) بالمعنى نفسه الذي تفيده عبارة كارل ماركس الشهيرة أن الفكر يتحول إلى قوة مادية حين تمتلكه الجماهير.

المؤمنين به بتعاليمه تلك وتنزُّل هذه بمنزلة **المعايير** التي توجّه السلوك وترسُم قواعد القيم. فالمسلمون هم المُؤتَمَنُون على هذه الأمانة: حفظ الدين، وهم ـ بهذا المعنى ـ **مستودَعُه التاريخي** الذي لا يُبْحَث عن الدين إلاّ فيه. لقد وضع الإسلام المكّيّ ـ مثلاً ـ أسس العقيدةِ كلِّها تقريباً[١٥]، لكن ضَعْفَ الإقبال عليه طيلة أزيدَ من ثلاثة عشر عاماً على بدء الدعوة[١٦]، هو ما حَمَلَ على الهجرة إلى يثرب: لا هرباً من بطش قريش فحسب، بل سعْياً في كسب مؤمنين جدد أيضاً، **أي سعْياً في إخراج الإسلام من حيِّز الدعوة** ـ وهي تبليغ نظري ـ **إلى حيّز الجماعة الدينية المؤمنة**. لقد كان في وسع الدعوة أن تبقى في مهدها المكّي على الرغم من مضايقات الملإ القرشيّ دون أن تتعرض للتصفية المادية الكاملة. لكنها انتقلت إلى يثرب لأنها ليست مجرَّد نص، بل **مشروع ديني ـ سياسيّ** يَطْلُب مؤمنينَ وأتباعاً وأنصاراً وجُنْداً يقومُ أَمْرُهُ بهم. وحين غادر صاحبُ الدعوة الدنيا، ولم يَعُد ثمة من يقوم بأمْرِها الذي نَظَّمَهُ وحيٌ انقطع، آل ذلك الأمر إلى **جماعة** المؤمنين بها. وهكذا، بات الحفاظ على الإسلام: رسالةً دينية ومشروعاً تاريخيّاً، رهناً بوجود جماعةٍ تنهض بأمر ذلك، فتحافظ عليه من خلال المحافظة عليها ـ هي نفسها ـ كجماعة. ذلك ـ في ما نُقَدِّر ـ معنى «القول العُمَريّ» أنْ «لا إسلام إلاّ بجماعة».

لكن القول إياه يفيد معنًى آخرَ، استطرادياً في حقيقته، هو أن مستقبل الإسلام نفسه وقْف على جماعةٍ تنهض بأمرِ تحقيقه. ليس المطلوب فحسب أن تحافظ جماعةُ المسلمين على دينها بالمحافظة على نفسها كجماعة، أو قل ليس يكفي أن **تعيد إنتاج الدين** من خلال **إعادة إنتاج الجماعة فقط**، وإنما المطلوب أن تَفِيضَ بإسلامها عن حدود نفسها كجماعة، وأن تفيض عن نطاق جماعتها بالإسلام إلى مدًى اجتماعيٍّ أرحب. فالفتح ما توقَّف على النبوّة ومعها حصراً، بل أُمِرَ به جهاداً في سبيل نشر الدين في العالمين. إذِ المسلمون مدعوون ـ بمقتضى تعاليم دينهم ـ إلى **استكمال رسالةٍ** بدأت مع النبي، ولا يمكن أن تتوقف بغيابه عن «عالم الشهادة»؛ وتلك رسالتُهم في الأرض: جدالاً وقتالاً[١٧]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفتوح ما كانت، بالنسبة إلى المسلمين، واجباً دينيّاً فحسب بل **حاجةً اقتصادية** أيضاً[١٨] حَمَلَت عليها ظروف

---

(١٥) من المهم التذكير بأن الآيات المكية تشكل ثلثي القرآن الكريم عدداً وحجماً.

(١٦) لم يتجاوز فيها المسلمون بضع عشرات من الأفراد. انظر التفاصيل في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(١٧) ولذلك «كان الجهاد مهمة الأمة الأولى أيام الراشدين» على حدّ قول عبد العزيز الدوري، انظر: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخيّ للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٤٧.

(١٨) كانت الغنيمة، وقد اعتادت عليها العرب قبل الإسلام مورداً اقتصادياً حيويّاً، مما حرّك المخيال العربي ـ الإسلامي وهيّأه للجواب عن نداء الفتح الديني، فكيف إذا كان الإسلام قد أحلّها للفاتحين؟ انظر في =

الصحراء القاسية[١٩]، تَبَيَّنَ إلى أي حدٍّ ساهمت في تكوين الجماعة الإسلامية **كجماعةٍ سياسية.**

لكن الإسلام الذي لا يكون «**إلا بجماعة**» ـ في «القول العُمَريّ» ـ يفترض أن يكون لتلك الجماعة نفسِها **ما تَقُومُ به** كجماعة، أي **كقوة** وشوكة أو **كحامل سياسي** للإسلام؛ وليس ذلك الذي به تقوم إلا **الإمارة** (والقول لعمر في رواية الدَّارمي). والمفهوم من ذلك أن جماعة المسلمين ليست تقوى على النهوض بما أُمِرَت به شرعاً بوصفها **جماعة اعتقادية** فحسب، أي جماعة متضامنة وملتحمة روحياً بكتاب، فذلك ليس يكفيها خصوصاً وأن تكليفها القرآني بنشر الرسالة ـ أي بالفتح ـ مّما ليس في مُكْنِها الخوض فيه إلا بسلطانٍ يضمُّ أشتات أفرادها ويضع فِعْلَهَا تحت إمرته، وبه تتزوَّدُ طاقةً وتترشَّدُ مَسْلَكاً. ليست الفتوح دعوةً إلى الله بالحسنى وجَدَلاً بالتي هي أحسن ـ حيث مقامُ هذين مختلف وقد يقوم به دعاةٌ أفراد ـ **وإنما الفتوحُ حروب** تحتاج إلى توفير بنية تحتية كاملة: من تجنيد الجيوش، إلى تأمير قادةٍ عليها، إلى توزيع الغنائم، إلى تنظيم علائق الصلة بين الأمصار المفتوحة وبين المركز (= المدينة)، إلى تزويد هذه الأمصار بـ «بيروقراطية» (= طبقة إدارية) إسلامية تديرها. . . إلخ. وهذه وغيرُها مّما يستدعي السياسةَ ويقتضي الدولة حُكْماً.

هل معنى ذلك أن الدولة والسلطة جَاءَتَا حادثاً «عابراً» في الإسلام أَجَابَ عن حاجةٍ «طارئة» فيه هي حاجة الإسلام ـ في مرحلةٍ منه ـ إلى دولةٍ وسياسةٍ تنشُر سلطانَه الديني خارج مَهْدِه الحجازي، وتحمي وحدةَ جماعتِه الاعتقادية التأسيسية من الانفراط؟

قد يَصِحّ أن يقال ذلك عن علاقة الإسلام بالسياسة والدولة في حقبة ما بعد الصدر الأول، وخاصة منذ المراحل المتأخرة من العصر الوسيط، حيث لم يعد الإسلام في حاجة إلى دولةٍ حتى يستمر في الأرض مسلمون، بل لم يعد في حاجة إليها حتى ينتشر[٢٠] في الأصقاع: فدينامية الإنشاء والدفع أطلقت حركتَها وفعلت

= هذا: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، الفصلان ٣ و٥، وشاكر النابلسي، **المال والهلال: الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، الفصل ٥.

(١٩) إذ «في كل مرة كان رجال الصحراء يتحولون إلى فاتحين في محاولتهم للحفاظ على البقاء». انظر: سمير أمين، **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٣١.

(٢٠) وآيُ ذلك أن الدور الذي نهضت به زوايا وطرق صوفية في نشر الإسلام خارج جغرافيا سلطانه السياسيّ الدولتي ـ كالذي قامت به الزاوية التيجانية المغربية في إفريقيا والطريقة النقشبندية في بلاد القوقاز مثلاً ـ لم تَقْوَ على القيام به الدولة العباسية في المشرق أو الدولة الموحدية أو المرينية أو السعدية في المغرب. والأمر =

فعلَها؛ لكن ذلك ليس يَصِحّ في مراحل الابتداء حيث الدعوةُ في بواكيرها، وأتباعُها جمهورٌ من المعتنقين محدودٌ، والجماعةُ الاعتقادية طريَّةُ العود وقريبةُ عهدٍ بما قبل الإسلام وأنساقِ القيم فيه (= الجاهلية). حينها كانت السياسة حاجة حيوية **لإعادة تصنيع الجماعة الاعتقادية، ولإنتاج جماعة سياسية، ولإعادة إنتاج الدين بالسياسة.**

. . . ثم أتى على الجماعة المسلمة إياها، في عهدها الأول، حينٌ من الدهر زاد فيه معدَّلُ طلبها على الدولة والسلطان السياسي أكثر من ذي قبل. وكان ذلك بمناسبة فتنةٍ مزَّقتْ ما انتسج من وشائجَ وأواصرَ بينها منذ فجر الدعوة.

٢ ـ «حتى لا تكون فتنة . . .»

من نافلة القول أن سياق حديثنا في الفقرة السابقة كان منصرفاً إلى بيان سؤال السياسة في لحظته الابتدائية التي أعقبت وفاة النبي (ﷺ): أي في فترة قيام الخلافة الراشدة واستوائها مع أبي بكر وعمر. أما ما أعقب ذلك ـ وهو إطارُ ما نحن فيه في هذه الفقرة ـ فَشَهِدَ **تكييفاً** جديداً لسؤال السياسة ذاك: لم تعد المسألة قائمة في هل تستطيع الجماعة أن تعيد إنتاجَ نفسها، وأن تستطيع ـ من خلال ذلك ـ أن تعيد نشر الإسلام خارج حَوْمَتِها، وإنما باتت تطرح نفسَها على النحو التالي: **هل تستطيع الجماعة إياها أن تحافظ على وجودها كجماعة ملتحمة بالدين** بعد أن بدأ عقدها في الانفراط؟! إنه السؤال الذي حملتْ على طرحه ـ بحدَّةٍ بالغة ـ تجربة الفتنة والحرب الأهلية.

أسهَبتْ كتبُ التاريخ[٢١] في وصف تفاصيل ما حدث في حقبة الخلافة الثالثة، مع ولاية عثمان بن عفان، وما ترتَّب عنه من صراعاتٍ مزَّقت وحدة الجماعة. وليس يهمنا أن نستعيد سياقات تلك الصراعات ووقائعها، بمقدار ما يعنينا الوقوف على السؤال المفصليّ في الموضوع الذي نحاول مقاربته وهو: كيف أمكن للسياسة أن تتحول إلى مطلب إسلامي للجواب عن مشكلةٍ كبيرة أنتجتها السياسة؟

= نفسُه ينطبق على المسيحية أيضاً: فهذه لم تعد تحتاج إلى الدولة الرومانية أو إلى دولة الكنيسة في العصر الوسيط الأوروبي حتى تنتشر، ففي عزّ العلمانية الغربية الحديثة، حيث الدولةُ منفصلةً عن الدين، اعتنق ملايين البشر العقيدةَ اليسوعية. وقُل ذلك عن الديانات القومية أيضاً: الكونفوشيوسية في الصين، والبوذية في اليابان، والهندوسية في الهند. . . إلخ، التي تتزايد وتيرةُ تعاظمها في كنف دولٍ شيوعية وليبرالية وقومية هندوكية غير حاملة لهمّ نشر الديانات تلك. . .

(٢١) انظر هنا: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**: **وهو المعروف بتاريخ الخلفاء**؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، الجزآن ٢-٣، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧-٢٠٠٤)، «عهد الخلفاء الراشدين».

يَبْلُغ السؤال هنا حدّ المفارقة فعلاً! ذلك أن المعارضة الواسعة التي التأمت ضدّ خلافة عثمان بن عفان[٢٢]، وكانت منطلقاً لصراعٍ دموي قاد إلى مقتل الخليفة وإلى انشقاقٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ كبير، إنما برَّرت نفسها سياسياً[٢٣] على الرغم مما لَبِسَتْه من لبوس ديني[٢٤]؛ والحال أن التوسّل بالسياسة وبمطالب السياسة لإسقاط الخليفة أو تصفيته جسديّاً لن يكون من نتائجه سوى إحداث **فراغ سياسيّ** وفَتْح الباب أمام الانشقاق والحرب الأهلية. هكذا قادت السياسة إلى نقيضها: إلى انهيار الدولة والعودة إلى صراعات أهلية لم تكن تخلو من مضامين قبليَّة سابقة للدعوة والسياسة والدولة. وهكذا ـ دَمّرتِ السياسةُ ـ في عهد الفتنة ـ تراثَها الذي أقامته منذ الدعوة، وتحديداً منذ قيام «دولة المدينة» في العهد النبوي.

ولم يكن تفصيلاً عادياً أن الحروب الطاحنة التي دارت رحاها بين المسلمين، بعد مقتلِ عثمان، إنما تواجَهَ فيها صحابةٌ ضدّ بعضهم بعضاً؛ وهو ما يعني أنها كانت أيضاً حروباً داخل «الطبقة السياسية» نفسها التي كان بها قوام الدولة ولم تكن فقط بين الدولة والمجتمع أو، بالأحرى، قسم من المجتمع. بل الأنكى من ذلك أن تكون صراعات السلطة بين الصحابة هي المدخل إلى حربٍ أهليةٍ، فيها «أصبح المسلمون

---

(٢٢) لا ينبغي استصغار شأن تلك المعارضة بالقول ـ كما ذهب إلى ذلك كثيرٌ من المصادر التاريخية ـ إنها كانت معارضة قوى متمردة من المجموعات القبلية غير القرشية. ذلك أن أهمّ صحابة النبي (ﷺ) وَقَفُوا ضد الخليفة عثمان: في آخر عهده خاصة، وعلى رأسهم الصحابة الذين اختاروه في «مجلس الشورى» السداسي الذي عيَّنه عمر بن الخطاب للتداول في أمر اختيار خليفة بعده. والصحابة المعارضون هؤلاء هم: عبد الرحمن ابن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعلي بن أبي طالب: وقد كان الأخير ـ الذي اتُّهِم زوراً بمسؤوليته عن دم عثمان: من قبل عائشة زوج الرسول والزبير وطلحة ثم معاوية ـ الأقلَّ معارضةً لعثمان، فيما كانت مسؤولية الصحابيَّيْن طلحة والزبير مباشرة في مقتله لأنهما حَرَّضا على قتله؛ أما معاوية، فكانت مسؤوليته غير مباشرة من خلال استنكافه عن نجدة عثمان الذي استنجد به! انظرعرضاً وتحليلاً لذلك ـ أكثر حياداً من كتب التاريخ المرجعية: طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١: **عثمان**، ص ١٣٨ ـ ١٥٨.

(٢٣) انظر في هذا: ابن قتيبة، المصدر نفسه؛ وعباس محمود العقاد، **عبقرية عثمان** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦)، وعلي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ٢٢٤.

(٢٤) نظيرَ ذلك الذي يُرْوَى عن رسالة أرسلها محرضان كبيران على الثورة ضدّ عثمان ـ هما الصحابيان طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ـ إلى كافة الأمصار تدعو المسلمين إلى أخذ حقّ المهاجرين المهدور (من عثمان) جاء فيها: «. . . من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بُدِّل وسنة رسوله قد غُيِّرت وأحكام الخليفة قد بدّلت، فننشُد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلاَّ أَقْبَل علينا وأخذ الحقّ لنا وأعطاناه. . .». انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص ٤١.

حرباً على المسلمين» بتعبير طه حسين[٢٥]. فقد تعوّد المسلمون على قتال أعدائهم ممّن عَدُّوهُم كفاراً ومشركين ينبغي قتالهم، ثم اضطروا إلى قتال كثير ممن أسلموا ثم ارتدوا عن إسلامهم؛ لكنها المرة الأولى التي يقاتلون فيها بعضهم بعضاً: المرة الأولى التي تعصف الخلافات بجماعتهم الموحَّدة ـ بالرسالة والفتوحات ـ فيقع في صفّهم انشقاق سياسي عميق شَدَّ أبعاضَهم المتفرقة إلى مراكز **ثلاثة** ومرجعيات سياسية **ثلاثة**، بعد إذْ كان المركز واحداً والمرجعية وحيدة: إلى الحجاز حيث مركز خلافة الإمام علي في المدينة: قبل الانتقال إلى الكوفة، وإلى بلاد الشام حيث سلطان معاوية المتمرد على الخليفة، وإلى العراق حيث يطمح طلحة والزبير ـ متحالفيْن مع عائشة ـ إلى استغلال نفوذهما في البصرة والكوفة لحيازة العراق. ثم إنها المرة الأولى التي يتقاتل فيها صحابة من العشرة «المبشَّرين بالجنة» ويكون في جملتهم زوج النبي (عائشة: أم المؤمنين) في مواجهة صهر النبي وابن عمِّه. وأخيراً، إنها المرة الأولى التي يعود فيها الصراع بين الأمويين والهاشميين، منذ أُجْبِر سادةُ الأولين على الدخول في الإسلام إبان فتح مكة، إلى الواجهة ليتخذ ذلك الشكل من العنف الدموي الذي أزهق أرواح الآلاف من جماعة المسلمين.

وبمقدار ما كانت وقائع حربيْ «الجمل» و«صفّين» تبعث في نفوس المسلمين، الذين شهدوهما وشاركوا فيهما، مشاعر الحزن على ما آلت إليه جماعتُهم والحسرةِ على ما كانَتْهُ قَبْلاً؛ وبمقدار ما كان انكسارهم النَّفْسي يَضّاعَفُ من مُعَايَنَتِهِم كيفَ يقاتل صحابةٌ صحابةً، وهُمْ مَنْ هُمْ في مخيالهم الجماعي[٢٦]، كانوا في الوقت نفسه ـ وهنا المفارقة ـ يندفعون في وَطِيسِ المَقْتَلَة الجماعية كأنهم ينفذون أمراً إلهيّاً! لقد كان ذلك التمزق النفسي الحادّ طريقاً إلى هذه العدمية العمياء التي سَكَنَتْهُم جميعاً في ساحات الوغى. كأن حبل الارتباط انقطع بغير رجعة وبات حَبْل النجاة بالنفس وبمدافعتها أَوْلَى بالطلب!

في هذه الحرب الأهلية، خسر المسلمون كثيراً مما تَعَهَّدَ ماضيهُمُ القريبُ إياهُ بالرعاية: خسروا **جماعةً سياسية** كانوها قبل الفتنة فَآلَ أمرُهم إلى تفرقٍ وانقسام وتَمَذْهبٍ في مذاهبَ نَفَى بعضُها بعضاً وأحزابٍ قاتَلَ بعضُها بعضاً. وخسروا **إمامةً** واحدةً ينعقد عليها إجماعُهُم لينتهوا إلى تجزئةٍ للدولة ينتحل فيها كل واحدٍ إمامتَه ويَجْمَع لها الأنصار والجُنْدَ والمحازبين ليُلقيَ بهم في حزبها متوسِّلاً بالعصبيات

---

(٢٥) حسين، **الفتنة الكبرى**، ج ٢: **علي وبنوه**، ص ٣٢.

(٢٦) إقرأ عرضاً دراميّاً رفيعاً لذلك الانكسار النفسي في: Djait, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*, chap. 3.

والقَرَابات والأرحام. والأَنْكَى والأمَرُّ أنهم خسروا أنفسهم **كجماعة اعتقادية موحَّدَة** كانوا حِرَاصاً على النَّأْيِ بها عن أي خلافٍ قد يدبّ فيها ويأتي على تضامنها. وفي هذا المناخ من الخسارات المتناسِلَةِ من بعضها، كان نداءُ السياسة في الجماعة يتجدد، ويُجيِّش وجْدانَها الجمعيّ من أجل الْتماس وحدتها من جديد.

لقد دمَّرتها السياسة. لكن، ها هي تعود إلى السياسة كي ترمِّمَ ما تَصَدَّع من كيانها. وها هي ـ في سبيل ذلك ـ تتواضع في المطالب وتفيءُ إلى الواقعية أكثر فأكثر. فالذين ثاروا على عثمان وقتلوه سيصبحون ـ في المعظم الأعمّ منهم ـ القوة الاجتماعية التي ستستند إليها سلطة الإمام علي. لم يكن كثيرهُم مؤمناً به، ولا كان هو بالضرورة يشاطرهم موقفهم الثوري الراديكالي من الخليفة الثالث، لكن نداء **الحاجة إلى الإمامة** كان قوياً بحيث نَزَلَ أمامه الفريقان: علي وجمهورُه، فكانت الخلافة الرابعة ثمرته. والذين لم يتحمسوا لقتال حلف طلحة والزبير وعائشة، من جمهور علي، سرعان ما أَلْفُوا أنفسَهم مدفوعين إلى القتال مع علي **دفاعاً عن الإمامة الواحدة** التي يتهدَّدها الانقسام مع علمهم بالثمن الدموي الباهظ الذي ستدفعه الجماعة الإسلامية لقاء تحقيق ذلك. والذين رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية، فعلوا ذلك إيماناً منهم بأن شرعيةَ الإمامة ليست معروضة على الشك والرأي، وإيماناً منهم **بوحدانية** الإمامة والمرجعية ومركز السلطة. والذين ثاروا على عليّ ورفعوا في وجهه شعار أن «لا حكم إلاّ لله» وخلعوا بيْعَتَه عن أعناقهم وكفَّروا التحكيم ومَنْ لجَأَ إليه، سرعان ما سيؤيِّد قسمٌ منهم الإمام الحسن بنَ عليّ(٢٧) ويبايعه على القتال من أجل حفظ منصب الإمامة (= السلطة) من طمع «أهل الشام» قبل أن يتنازل عن الحكم لمعاوية. حتى الذين «ارتضوا» بيعة معاوية، لم يفعلوا ذلك ـ جميعاً ـ عن قناعة بأحقيته في الحكم، بل صوناً لبقايا وحدةٍ تهالكت(٢٨)... إلخ.

في سائر هذه الأمثلة ـ وغيرها كثير ـ كان الهدفُ **وقفَ مفاعيل الفتنة في جسم الجماعة والأمة** بعد أن تَعَذَّر درءُها، وصونَ بقايَا الدولة والسلطان السياسي بوصفهما

(٢٧) انظر الفصل الأخير في: المصدر نفسه.

(٢٨) ولو أن هذه البيعة الاضطرارية استُغِلَّت من طرف معاوية والأمويين ليقال عنها إنها أَمَارَةٌ على «إجماع» المسلمين ـ خاصة من سوف يُطْلَق عليهم اسم «أهل السنة والجماعة» في ما بعد ـ على خلافة معاوية. وكان ذلك في أساس تسمية سنة تولية معاوية بـ«سنة الجماعة» أو «عام الجماعة». انظر في هذا: عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني، ٢ ج (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ١٨٨. وقارن بـ: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ورضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: منشورات دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٣٢ ـ ١٣٣، **والجماعة والمجتمع والدولة**، ص ٣٩.

أداة حفظ الجماعة وإعادة إنتاجها. وليس قليلاً أن يتنازل كثير من المسلمين عن اشتراطات الدين في حالات عديدة، أو أن يعلّقوها في أقلِّ تقدير، سعْياً في تحقيق ذلك الهدف.

*

لم تكن إعضالات السياسة، الناجمة عن صعوبات بناء الشرعية لها في حقبة ما بعد الوحي والنبوة، لتمنعها من التماس طريقٍ إلى تلك الشرعية من تجربةٍ تاريخية غنية وقلقة في يوميات الجماعة الإسلامية، هي تجربة الخلافة الراشدة، ولا من الخوض فيها دونما توقُّفٍ طويل أمام التساؤل عن مدى وفاء السياسة والدولة لمنطلقات الدين (إلاّ متى عَنَى ذلك الوفاء تحقيقاً لمصلحةٍ يقتضيها الدين)، إذ كانت للسياسة **ديناميّاتُها الموضوعية الدافعة** التي أسَّسَتْ لها شرعيتَها **دونما حاجة إلى تبرير** (على الأقل في المرحلة الأولى). وآيُ ذلك أن وقائع التطور التاريخي التي عاشتها الجماعة الاعتقادية الإسلامية قادت ـ تلقائياً ـ إلى رفع درجة **الحاجة الجماعية** إلى الدولة والسلطان السياسي: إمَّا **لتحقيق الرسالة** عبر الفتوح في الحدّ **الأعلى** من تلك الحاجة، أو **لترجمة الجماعة الاعتقادية إلى جماعة سياسية تعيد إنتاج الأولى**، في الحدّ **الأوسط** من تلك الحاجة، أو **لحفظ البقية الباقية من الجماعتين** ـ الاعتقادية والسياسية ـ من مخاطر التفرُّق والتمزق الناجمة عن الفتنة: في الحد **الأدنى** منها.

على أن ديناميات السياسة تلك **ليست عمياء** بحيث تجري أحكامُها مُجْرَى القاعدة الضمنية والخَفِيَّة غيرِ المُدْرَكَة، وإنما هي مّما أَمْكَنَ وعْيُه ووعْيُ الحاجة إليه من طرف الجماعة السياسية الإسلامية ونخبها من الصحابة وقوى المعارضة. ولذلك، نُظِرَ إلى كثير من إكراهات السياسة بوصفها خيارات ـ ولو اضطرارية ـ لتأسيس **مجالٍ سياسيّ** إسلاميّ ولتجديد مصادر **شرعية الدولة والسلطة**.

ثالثاً: الدولة والاجتهاد

حين سيقرّر الإمام أبو حنيفة النعمان الرأيَ **قاعدةً** للتشريع **مُطْلَقة** بعد الوحي، وحين سيأخذ بِهِ الإمام مالكُ بنُ أنس **قاعدةً نسبيّة** (إلى جانب النص)، ثم حين سيكرّسه الإمام الشافعي **أصلاً رابعاً** من أصول الفقه في رسالته[٢٩] تحت عنوان القياس، **لم يكن ذلك مّما جَرَى اجْتراحُهُ من عدم**، وإنما كان في جُمْلَة ما **اشْتُقَّ** من **الخبرة التاريخية** ـ السياسية والعقلية ـ للمسلمين في حقبة الخلافة الراشدة وما تلاها،

---

(٢٩) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: البابي الحلبي، [د. ت.]).

في مضمار تَنَاوُلِ ما فَرَضَتْ عليهم نفسها من مستجدات (أو «نوازل» في لغة الفقه) لم تكن لها في ماضيهم سابقاتٌ ونظائر. لكن الأهم من ذلك ـ في ما نحن فيه ـ أن إقرار مبدإ الاجتهاد فَتَحَ الباب أمام **تأسيس معرفة عربية ـ إسلامية بالمسألة السياسية**، وبمسألة الدولة والسلطة والشرعية على نحوٍ خاص، بدأت في صيغتها الأولى اتّصالاً بالخلاف الذي نشب بين المسلمين حول الخلافة، في حرب «صِفّين»؛ ثم تطورت لتتداخل مع مسائل الجدل اللاهوتية في علم الكلام، إلى أن تبلورت موضوعاتُها في «نظرية الخلافة» و«نظرية الإمامة».

ـ ١ ـ

حين نشأ الخلاف بين المسلمين حول خلافة النبي (ﷺ)، وجرى ما جرى في اجتماع السقيفة، تبلورت «أطروحات سياسية» **ثلاث** حول الخلافة: تقول **الأولى** إن الخلافة ينبغي أن تكون في قريش؛ وتلك كانت أطروحة المهاجرين في السقيفة. وتقول **الثانية** إنها تجب في غير قريش، التي خَذَلَتْ نبيَّها وقاتَلَتْهُ ولم يستجب منها لدعوته إلا عدد قليل جداً خلال قيام الدعوة في مكة ولمدة ثلاثة عشر عاماً؛ وتلك كانت أطروحة الأنصار. وتقول **الثالثة** إنها يجب أن تقوم في الهاشميين بالتحديد من دون سائر قريش، وفي بيت الرسول على نحوٍ أخصّ؛ وذلك كان موقف العباس عمّ الرسول، وعلي بن أبي طالب، وبعض الهاشميين، والزبير بن العوام[٣٠]. ومع أن بيعة أبي بكر حسمت أمْرَ الخلافة وشرعيتِها وحقَّقت انتقالاً هادئاً ـ إلى حدٍّ ما ـ للسلطة، إلا أن ذلك الحسم كان، بلغةٍ معاصرة، تكتيكيّاً ولم يكن استراتيجيّاً. إذ سرعان ما تجدَّد الخلاف، وتحت العناوين نفسها تقريباً، بمناسبة الصراع على السلطة بين عليٍّ ومعاوية وحزْبهما الضارية في صفّين. وكانت حادثة **التحكيم** هي، بالذات، التي أطلقت جدلاً جديداً في الإسلام حول معنى الخلافة والإمامة ونِصَاب الشرعية السياسية دينياً وما في معنى ذلك.

أطلّت «الأطروحات» الثلاث من جديد بانتسابات مختلفة، ولكن بصياغات فكرية أرقى من ذي قبل. عاد من يقول إن القرشية ليست شرطاً للإمامة ولا تتوقف عليها شرعية السلطة، وعاد من يقول إن القرشية شرط عام لينصرف بعد ذلك إلى تعيين الفرع المخصوص منها بالحق في الولاية العامة على جماعة المسلمين. ليس يهمنا ـ في موضوعنا هذا ـ أن نستعيد سياق الصراعات التي أفضت إلى ذلك

(٣٠) قارن هذا بـ: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٨ ([د. م.]: لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ مكتبة النهضة، ١٩٦١)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

الجدل وأسَّست له، وإنما يهمُّنا الوقوف على آراء المختلفين التي أرهصت بميلاد فكر سياسيّ إسلاميّ، أو قُل بميلاد موضوعاتٍ فكريةٍ جديدةً تماماً على وعي المسلمين للمسألة السياسية: الذي ظل محصوراً ـ لفترة طويلة ـ في نطاق النصّ (الديني) أو في نطاق إجراءات سياسية قام بها خلفاء (راشدون) دونما تأصيل فكريّ، وكانت إلى الأفعال والسُّنن أقرب منها إلى الآراء المبنيَّة على مقدمات نظريةً مُعْلَنَة ومدرَكة. لنستعرض ـ سريعاً ـ تلك الآراء الثلاثة، في صيغتها الجديدة، حول الخلافة.

يعود الرأي **الأول** في الخلافة إلى فريقٍ من المسلمين كان في جملة جيش الإمام عليّ قبل أن ينفصل عنه، وهو **المحكّمة**[٣١]: أي الذين رفضوا قبول عليٍّ التحكيمَ في الخلاف بينه وبين معاوية، رافعين في وجهه شعار أن «لا حُكْمَ إلاّ لِله». ذهب هذا الفريق من المسلمين إلى صوغ موقفٍ من الخلافة مقتضاه أنها جَرَتْ مجرَى صحيحاً في عهديْ أبي بكر وعمر، وفي صدر عهد عثمان قبل أن ينقلب هذا على سُنَن السابقينْ، وفي عهد عليّ قبل أن يرتضي التحكيم. لكن الأهم من هذا الموقف الاسترجاعي لديهم ما ذهبوا إليه من القول بأن الخلافة **اختيار** للمسلمين كافة، وأنها ليست تنحصر في قريش وإنما **تَحِقُّ لأيّ مسلم يَحْكُم بما أَمَرَ الله** وإلاّ أصبح خَلْعُهُ واجباً على الجماعة. وعليه، فالخلافة في نظر المحكمة قائمة على أركان **ثلاثة**: **حرية الاختيار**، **الحق الجماعي في الولاية** أو الإمامة، **قيام الخلافة على الدين** أو المرجعية الدينية للخلافة[٣٢].

ويعود الرأي **الثان** في الخلافة إلى **شيعة** الإمام علي، الذين ذهبوا إلى القول بحق آل البيت ـ دون سواهم ـ في الإمامة؛ وهم «عزَّزوا» قولهم ذاك بالتأكيد على أن عليّاً أوصى له النبي بالخلافة، وعلى أن «**الوصية**» تنسحب على أبنائه وحفدته من بعده. كما ذهبوا إلى وجوب طاعته طاعةً كاملة لأنه ـ ومن سيأتي بعده ـ إمام **معصوم**. ولقد كانت هذه المبادئ الثلاثة: **الخلافة في آل البيت**، و«**الوصية**»، و«**العصمة**»، الأركان

---

(٣١) وسُمّيَ رجالُه أيضاً بـ «الحرورية» نسبةً إلى قرية «حروراء» ـ القريبة من الكوفة ـ التي لجأوا إليها بعد الخلاف مع الإمام عليّ. وتسميهم المصادر السنية والشيعية على السواء بالخوارج. وهي تسمية ليست تَخْفَى لهجة الاتهام فيها بخروجهم عن سلطة علي بن أبي طالب، وإن كانت هناك مصادر تعزو التسمية ـ وتَرُدُّها ـ إلى معنًى آخر هو الخروج في سبيل الله. وقد سُمُّوا أيضاً «الشُّرَاة» لأنه يصدُق عليهم القول القرآني: ﴿**ومن الناس من يشتري نفسَه ابتغاءَ مَرْضاةِ الله**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٠٧]. انظر في هذا: المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٣٢) قارن بـ: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠)، وأبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥).

الرئيسَة التي ستقوم عليها «نظرية الإمامة» في ما بعد.

أما الرأي **الثالث**، فيعود إلى **الأمويين** الذين انتزعوا الخلافة بالسيف والدم. إنهم يعتبرونها **حقاً لقريش**، لكنها ليست لفرعٍ منها بذاته، وإنما **لمن استحقها** منها. وحين كان عليهم أن يجيبوا عن السؤال الرئيسَ: لماذا انتزعوها من بَنِي هاشم (عليّ)؟ فقد كان جوابُهم أنهم استحقوها بعد أن فَشِل بنو هاشم في حفظها وفي صون وحدة المسلمين وراءَها. ولم يكن زعيمُهم معاوية ليتحَرَّجَ في التعبير عن سياسة الأمر الواقع هذه حين خاطب أهل المدينة عام توليته قائلاً من ضمن ما قاله: «. . . فإن لم تجدوني خيرَكم فإنّي **خيرٌ لكم** ولايةً»[٣٣].

لم تكن هذه الآراء الثلاثة في الخلافة وحدها التي جرى التعبير عنها حينئذ؛ كان ثمة رأي **المرجئة** الذين هادنوا الأمويين وأسبغوا ـ ضمناً ـ بعضَ الشرعية عليهم حين رفضوا موقف المحكّمة والشيعة منهم: الذي كفَّرهم وأسْقَط شرعيةَ خلافتهم. وكان ثمة موقف **القَدَرية** الذي شَدَّدَ ـ مع معبد الجُهَني وغَيْلان الدمشقي[٣٤] ـ على **حرية الإرادة الإنسانية** في مواجهة الجبرية الأموية[٣٥]. ثم كان هناك موقف **المعتزلة** الذي ذهب بفكرة حرية الإرادة تلك إلى الحدود الأبعد في مضمار الحديث عن **العدل الإلهي** كأصلٍ ثانٍ من أصول المعتزلة الخمسة. غير أن هذه المواقف، على أهميتها فكرياً، لم تكن تستند إلى حركات سياسية شأن الأولى (الشيعة والمحكّمة والأمويين)، وكانت غالباً ما أتت في سياقٍ من الجدل الكلامي العقائدي.

وبالجملة، بدأ الفكر السياسي الإسلامي ـ المنشغل بقضية الخلافة ـ يشهد موضوعاته التأسيسية الأولى مع أفكار المحكّمة والشيعة والأمويين قبل أن ينتقل انتقالَتَهُ الانعطافية والحاسمة نحو نظرية الدولة والخلافة في الحقبة العباسية الثانية.

ـ ٢ ـ

في لحظةٍ من تطور الفكر العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط، كان لا بدَّ من أن يقع تحوُّلٌ فكريٌّ حاسم في المعرفة بالسياسة والدولة والمجال السياسي

---

(٣٣) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٤٧ (التشديد من عندي).

(٣٤) انظر: الشهرستاني، المصدر نفسه.

(٣٥) انظر نقد محمد عابد الجابري لايديولوجيا الجَبْر الأموية في: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل ٩.

يناظر، في أهميته ونتائجه النظرية، تلك التحولات التي شهدتها مجالات أخرى من المعرفة العربية ـ الإسلامية مثل: اللغة، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والحديث، والبلاغة، والعروض، والفلسفة، والتصوف... إلخ، وهي جميعُها كانت أسبق من «علم السياسة» في التكوُّن والقيام والانتظام. بعبارة أخرى، كان لا بدَّ من قيام نظريةٍ في الدولة وفي السلطان السياسي، و- بالتالي - إخراج القول في موضوعها من علم الكلام، الذي دار في إطاره الجدل حول مسائل الخلافة والإمامة والشرعية، إلى الفقه السياسي أو فقه الدولة. فمع أن «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم (ﷺ) اختلافهم في الإمامة»، على قول أبي الحسن الأشعري[٣٦]، إلا أن النظرية السياسية (في الدولة والخلافة) كانت آخر ما أَفْرَجَتْ عنه المعرفةُ العربية ـ الإسلامية لأسباب يَرِدُ بيانُها ضمناً في ما سيلي من حديث[٣٧].

ولقد أمكن لمثل تلك النظرية أن تخرج إلى الوجود بعد أن توافرت لميلاده الأسباب: من الفكر وحركة تطوره وتراكمه، ومن الواقع وأحكامه الموضوعية على السواء. ونقف ـ هنا ـ بإيجاز شديد على **ثلاثة** من أهم تلك الشروط والأسباب التي هيأت لنظرية الدولة (= نظرية الخلافة) ظروف الميلاد:

أول تلك الأسباب توفُّر **قواعد**[٣٨] يُبْنَى عليها التفكير في الدولة والسلطة والسياسة. وهي قواعد دَشَّن وضعها الإمام الشافعي في مجال أصول الفقه، وعَمِلَ بها اللغويون والنحاة، وسَرَتْ بعض تأثيراتها في علم الكلام، وفي علم الحديث قبله، إلى أن بدأ مفعولُها يسري في الفقه السياسي. والقارئ في نصوص الفكر السياسي الإسلامي التأسيسية في القرن الخامس الهجري (الماوردي، أبو يعلى، الجويني) يَلْحَظُ أنها تستعير ذاتَ القواعد التي أقام عليها الشافعي علم أصول الفقه، من كتابٍ وسنّةٍ وإجماعٍ وقياس، وتُؤَسّس بها المعرفة داخل هذا المجال، مما يقطع بأن الفكر السياسي تأخَّر ـ في جانب منه ـ **لأسباب ابيستيمولوجية**: البحث عن أساسيات معرفية يقوم عليها صَرْحُه.

وثاني تلك الأسباب استقرارُ الدولة والخلافة ـ موضوعَ النظرية السياسية ـ على سماتٍ وضوابطَ تقبل النظرَ إليها بوصفها ثوابتَ لا متغيرات، أو قُلْ بوصفها ملامح

---

(٣٦) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، ص ٣٩.

(٣٧) انظر في هذا: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٠٧.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، الفصل ٥.

قارة ملازمة للدولة ومن طبائعها التي لا تَعْرِضُ لها على سبيل الطارئ. لقد نضجت صورة «الدولة الإسلامية» في القرن الخامس الهجري حين جرى التنظير لها، فانفصلت حقيقتُها الجديدة كدولة سلطانية، كمُلكٍ قهري، عن مثالها المرجعي (= الخلافة). ومع أن فقهاء السياسة ما توقفوا عن النظر إليها كخلافة[٣٩] ـ لأن في ذلك موطن شرعيتها الدينية ـ إلا أنه كان واضحاً تماماً أن ذلك لم يكن أكثر من مكابرة ولم يغيّر من أمرها شيئاً كدولةٍ سلطانية.

أما **ثالث** تلك الأسباب، فهو التحدي الفكري والسياسي الذي طرحته نظرية الإمامة (الشيعية) على فقهاء «دولة الخلافة» حين تَبَلْوُرِهَا في وقت مبكر وإقامتها نظام الحكم (الإمامة) على قواعد لم يكن ليأخذ بها القسم الأكبر من المسلمين. وهو ما حَمَلَ على إنتاج نظرية الخلافة وتأسيس منظومة مفاهيم **السياسة الشرعية** ردّاً على فقه الإمامية السياسي.

لقد باتت نظريةٌ في السياسة والدولة ممكنةً منذ العهد العباسي الثّان للأسباب التي ألمحنا إليها. وجاء قيامُها يتوّج عمليةً مديدة من البناء النظري لمجالات المعرفة، بدأت منذ نهاية النصف الأول من القرن الهجري الثان[٤٠]، بمقدار ما فتح الباب أمام نوعين آخرين من المعرفة بالسياسة غير الفقه السياسي، هما: **الآداب السلطانية والفلسفة السياسية**... ممّا لا يدخل في موضوعنا هذا.

* * *

تقودنا هذه المقدمات إلى ملاحظة **حقيقتين** كبيرتين في الاجتماع السياسي الإسلاميّ الأول: **أولاهما** أن الديناميات السياسية الذاتية في الاجتماع الإسلاميّ كانت كبيرة بحيث قادت إلى تكوين **جماعة سياسية ومجال سياسيّ إسلاميّ** في اتصالٍ شديد بالماهية التي صنعت لحمة الجماعة وهي الدين بوصفه، في آن، اعتقاداً ورابطة. **وثانيتهما** أن السياسَةَ لم تكن تقدم نفسها، في التجربة الإسلامية، كممارسةٍ فقط، وإنما أيضاً كموضوع للتفكير سيفضي بالمسلمين إلى تأسيس مجاله المعرفي: من الكلام والفقه إلى نظرية الخلافة. وتلك مسألة قد نُفْرِدُ لها دراسةً خاصة.

---

(٣٩) فعلوا ذلك مع علمهم بأن «الخليفة» (= السلطاني) فَقَد سلطانه أمام ما أسموه بـ «إمارة الاستيلاء» وما نظّروا لشرعيته!

(٤٠) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦)، ص ٤١٦.

ننتقل من هذا القسم التركيبي، الذي حاول تقديم رؤية عامة في ميلاد المسألة السياسية في الإسلام المبكر، إلى تناولِ تفصيليٍّ لتجربةٍ مثَّلتِ المنطلقاتِ التأسيسيةَ للسياسيّ (Le Politique) وللسياسة (La Politique) في الإسلام، وأطلقت ـ بالتالي ـ ديناميّات مختلفة أفضَت إلى قيام مجالٍ سياسيّ إسلاميّ، هي التجربة النبوية في لحظتيْها الرئيسَتَيْنْ: مكة والمدينة، الدعوة والدولة، والثانية منهما على وجهٍ خاص.

القسم الثاني

دولة الدعوة: التمكين السياسيّ للدعوة

الفصل الثالث

التوحيدُ عقيدةً واجتماعاً

أن تكون الدعوة المحمدية دعوة دينية إلى التوحيد، في مجتمع جزيري تداخلت فيه تقاليد الوثنية والتوحيد، مما يقع في باب البداهة لدى دارسي الأديان ومؤرخي الأفكار، فإن مما يدخل في باب الفرض العلمي أيضاً أن الدعوة والرسالة حُمِلَتَا على حوامل عدة كان منها **الحامل السياسي**، فتوسلت بوسائل السياسة حيناً، وفي أحايين أخرى أَتَتِ السياسةُ ثمرةً موضوعية لفاعليتها كدعوة دينية. في كل حال، كان صاحب الدعوة نبياً في المقام الأول، حمل إلى عرب الجزيرة ـ ابتداءً ـ رسالةً هي الإسلام: عقيدة التوحيد. لكن التوحيد العَقَديّ تطلب قدراً من الأفعال المادية الدنيوية يرتبط، على هذا النحو أو ذاك، بالسياسة، وقاد في الوقت نفسه إلى شكلٍ من التوحيد الاجتماعي في إطار كيانٍ سياسيّ لأمة الرسالة.

يهمنا ـ في ما سيلي ـ أن نفكر في **السياسي** داخل الدعوة المحمدية، وأن نقف على **أوجه حضوره واشتغاله في هذه الدعوة وبها**. ومن تحصيل الحاصل أن اختيار النظر إلى الدعوة النبوية سياسيّاً يجيب عن سؤال ضمني، تردَّد في أكثر من مقاربة لتجربة الإسلام المبكّر وللتجربة النبوية على وجه التحديد، حول مشروعية الحديث عن **مشروع سياسيّ** في تلك التجربة النبوية. ومع أنه «ليس في القرآن. . . ما يفيد أن الدعوة النبوية. . . تحمل مشروعاً سياسيّاً»[1]، إلا أن في التجربة إياها: في حوادثها والتفاصيل، ما يفيد بأن «شيئاً ما» من السياسة كان فيها، وبأن هذا «الشيء» ارتفع ـ في لحظاتٍ من تلك التجربة ـ إلى مرتبة المشروع السياسي، وخاصة حينما انتقلت من

---

(١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٥٩.

لحظة الدعوة الدينية إلى لحظة التنظيم الاجتماعي للجماعة الاعتقادية الإسلامية في المدينة عقب الهجرة إليها. في كل حال، إذا كان الحذر العلمي يدعونا اليوم إلى الكثير من التحوُّط في الحديث عن قيام مشروعٍ سياسيٍّ في قلب الدعوة النبوية، أو عن تمييز نصاب السياسيّ عن نصاب الدينيّ فيها، فإن الأمر لم يكن كذلك في زمن الدعوة ولدى من ناصبوها العداء من الخصوم «لأن خصوم هذه الدعوة، وهم الملأ من قريش، **قرأوها منذ البداية قراءةً سياسية فمارسوا السياسة ضدّها**»[٢].

سنحاول، في هذا المعرض، أن **نعيد اكتشاف الوجه السياسيّ** من الدعوة والسيرة النبويتين بتقصِّيّ بعض تجلياته فيهما، ومحاولة فرز تلك التجليات عمّا يخالطها أو يحايثها ويَتَلَبَّسُها من عناوين دينية تبدو متعاليةً عن التعيين الماديّ أو السياسيّ. ونقترح العناوين التالية مداخل للتفكير في السياسيِّ داخل التجربة النبوية في لَحظَتَيْهَا الرئيستيْنْ: لحظة الدعوة ولحظة الإنشاء والبناء للجماعة الإسلامية المدينية.

أولاً: الدعوة إلى التوحيد، التوحيد بالدعوة

لم تَكُنِ العربُ قبل الإسلام تجهل فكرة الله على ما يشير القرآن الكريم إلى ذلك في أكثر من آية. كانت تقول بالعبودية له على ما تفيد بهذا تسمية بعض بَنِيهَا بعبد الله[٣]. كانت ـ بالأحرى ـ تُشْرِكُ به غيره من الآلهة متخذة إياها واسطة مع الله وزُلْفى كما ورد في آيات قرآنية عديدة[٤]. وآلهتُها، التي جسَّدتها في أصنام تعبدها مثل اللاّت والعُزَّى ومناة، لم تكن موضوع عبادةٍ فحسب، بل مورد تجارةٍ وارتزاق خاصة في موسم الحج. لقد كانت تمارس شعائر الحج التي نعرفها اليوم ومنذ البعثة:

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) اسم والد الرسول محمد (ﷺ) عبد الله بن عبد المطلب. وعبد الله ـ على قول جواد علي ـ كان «من الأسماء المعروفة عند الجاهليين، وقد ذكر الأخباريون أسماء عددٍ من الرجال عرفوا بعبد الله. . .»، ولكن: يضيف جواد علي: «ذهب بعض المستشرقين إلى أن أبا الرسول لم يكن يُعرف بهذا الاسم، وإنما كان يسمّى باسم آخر من الأسماء الوثنية، وأن الرسول هو الذي سمّاه «عبد الله» على قاعدته في تحويل الأسماء الجاهلية إلى أسماء إسلامية، أو أن المسلمين هم الذين سموه بهذا الإسم لإثبات أن النبي وأجداده كانوا جميعاً من الموحدين». ويردّ عليهم قائلاً: «وورُودُ اسم «عبد الله» في الكتابات الجاهلية كما ذكرت آنفاً حجة كافية في ادحاض هذا الزعم». انظر: جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، تقديم فرحان صالح، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨)، ص ١١٦.

(٤) **﴿. . . والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفى﴾** و**﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون﴾** [**القرآن الكريم**: «سورة الزمر،» الآية ٣ و«سورة الأنعام،» الآية ١٣٦ على التوالي].

من طوافٍ بالبيت، وتمسُّح بالحجر الأسود، وسعْي بين الصَّفَا والمَرْوة[٥]، وذهابٍ إلى المزدلفة، ووقوفٍ بعرفاتٍ، وتقديم للذبائح. وإذا كان في ذلك ما يكشفُ عن تأثيرات عميقة للحنيفية في ثقافة عرَب الجزيرة قبل الإسلام، فإن التأثيرات تلك تقاطعت وتداخلت مع ذهنية وثنية قديمة تفسِّر لماذا أخذت شعائرُ الحج تلك شكلاً وثنياً، ولماذا طغت فكرة الشرك بالله الواحد في ممارسة طقوس الحج[٦]. لكن وراء هذا المنسك الديني ـ الذي مَكَّن مكةَ من الكَيْنُونَةِ مكانَ العرب الأقدس ومكَّن قريش من الصيرورة قبيلةً سَادِناً لذلك المكان وقَيِّماً على طقوس الزيارة فيه ـ «ترسانة» هائلة من المصالح الاقتصادية لم يكن سهلاً التنازل عنها أمام أية دعوة إلى ترك عبادة الأصنام والتحلُّل من أداء الشعائر الوثنية، لأن في ذلك دعوةً إلى «المسّ بصورة مباشرة بعائدات الحج»[٧]، بل قل دعوة إلى الانتحار الاقتصادي. وإذ يفسّر ذلك لماذا جُوبِهَتْ دعوةُ النبيّ بشدّة من بني قرابته قريش، وهُمْ أوّلُ المُخَاطَبين بالرسالة، يبرّر لماذا سيلجأ النبيّ ـ بعد الهجرة إلى يثرب ـ إلى خوض حرب اقتصادية منظمة ضد قريش لتجفيف ينابيع قوتها الاقتصادية كما سنقف على ذلك.

لم تكن رسالة التوحيد إذاً تعريفاً بالله في وسطٍ عربي يَجْحَدُه، وإنّما **توحيداً** له وتعالياً به عن المشابهة والمِثْلية والنِّدّيّة من جنس ما كان سائداً في عقائد عرب الجزيرة. وهي، وإن كانت رسالةً جديدة على العرب، إلاّ أنها تواصلت مع موروثٍ ثقافيٍّ ودينيّ (حنيفيّ) عرفَتْه الجزيرة العربية وكان صاحبُ الدعوة، قبل بعثته، ممّن أَخَذَ به على ما ترويه كتب السيرة النبوية من أن محمداً بن عبد الله كان يتحنَّث[٨] كسائر الحنيفية من قريش، وأن ذلك كان يأخذ منه وقتاً منتظماً من كل عام[٩].

---

(٥) انظر في هذا: أبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي، **المحبر** (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص ٣١١.

(٦) حجّ القبائل العربية إلى «البيت العتيق» في مكة كان مشتركاً بينها قبل البعثة. والأغلب الأعم من طقوس الحجّ كان مشتركاً أيضاً. ولكن، لم يكن الأمر ليخلو من اختلافات طقوسية تعبّر عن تباين آلهة عرب الجزيرة، من جهة، مثلما تعبّر ـ من جهة ثانية ـ عن فكرة الشرك بالله التي أتتِ الدعوةُ المحمدية تقاومها. من ذلك ما يذكره ابن حبيب من تعدُدٍ في التلبية بتعدد من ينصرف إليه النسك، فقريش تُلَبِّي قائلة: «لبَّيك اللهم لبيك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك»: والشريك إساف. أما من تَنْسِكُ العزّى من العرب فتقول: «لبيك اللهم لبيك، لبيك وسعديك، ما أحبَّنا إليك». وواضح من التلبيتين أن المشترك بينهما اسم الله. انظر في هذا: المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣١٩.

(٧) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (ط ٤)، ص ١٠٠.

(٨) والتحنُّث والتحنُّف يفيدان المعنى ذاتَه.

(٩) «كان رسول الله (ﷺ) يجاور في حراء من كل سنة شهراً، وكان ذلك مما تَحَنَّث به قريش في الجاهلية». انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقَّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، مج ١، ج ١، ص ١٨٩.

وإذا أُضيفَ إلى ذلك أن اليهودية والنصرانية دِينَ بهما على نطاق واسع، وكان لهما التأثير العقَديّ القويّ في مراكزَ مختلفةٍ من الجزيرة العربية، وأن قوافل التّجّار من اليمن والحجاز إلى الشام لم تكن تحمل معها ـ آيِبَةً ـ بضائعَ فحسب، بل وأخباراً ومشاهداتٍ عن مجتمع اعتقاديٍّ توحيديّ، اجتمعت أسبابٌ للقول إن فكرة التوحيد ما كانت جديدة على أسماع عرب «الجاهلية» وأفهامهم، وأن مشكلة استقبالها من قريش، حين أصبحت الدعوةُ إلى التوحيد رسالةً ونبوّةً، لم تكن ثقافية (صعوبة في الإدراك أو موقفاً عقديّاً منها) بمقدار ما كانت «سياسيّة» مصلحيّة (الخوف من نتائجها على صعيد مصالح قريش الاقتصاديّة والتجاريّة في مركز الوثنيّة: مكة). وآيُ ذلك أن قريش ـ كما سنرى في ما بعد ـ سَتَلِينُ عريكتُها تجاه دعوة الإسلام ما إن ستكتشف، بحسّها التجاريّ المنفعيّ، أن أيلولتها إلى الإسلام قد تصبح سبباً في حفظ مصالحها وتنميَّتها وتَعْظيمها خلاف ما توقَّعته وبَنَتْ عليه إنكارها له في بدء الدّعوة المحمّديّة إليه.

حين حصلت البعثة[10]، كان النبي (ﷺ) قد قطع مسافة الانفصال الكافية عن الوثنيّة القرشيّة كي يَتَهَيَّأَ نفسيّاً وأدبيّاً لِحَمْلِ الدعوة: كان قد قطع مع الموروث القرشي لِـ «يهاجر» **أول هجرة ثقافية داخل مكة** من مركزها الوثنيّ إلى الأطراف، إلى

(١٠) تشير كتب السيرة إلى أن البعثة حصلت في سن الأربعين («فلما بلغ محمد رسول الله (ﷺ) أربعين سنة، بعثه الله تعالى رحمةً للعالمين». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ص ١٨٨). ولا يرى د. هشام جعيط هذا الرأي. بل يذهب إلى القول إنها حصلت في سن الثلاثين، مستشهداً بالآية التالية: **﴿فقد لبثْتُ فيكم عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أفلا تعقلون﴾ [القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ١٦]، معتبراً العُمر الوارد في الآية قرينةً على «سن الجيل... حوالى الثلاثين سنة أو ما يزيد قليلاً»، ثم ملمِّحاً إلى أن الخطأ في تقدير سن البعثة نظيرُ الخطإ في تقدير سن خديجة: زوج النبي حين تزوَّجها: [«كما أن المشهور عن خديجة أنها تزوجت في سن الأربعين ومع هذا أنجبت بنات وأطفالاً، ولا أحد ادَّعى أن ذلك معجزة»]، ليستنتج من الشاهد القرآني ومن الشاهد العلمي (صعوبة إنجاب بنات وأطفال بعد سن الأربعين) قارن باستغراب مونتغمري وات المسألةَ نفسَها (دون نفي أن يكون ذلك جائزاً وإن كان نادر الحدوث)، واستغرابه عدم الإشارة إلى الأمر في كتب ابن هشام وابن سعد والطبري. انظر: W. Montgomery Watt, *Mohamet,* traduction de F. Dourveil, S. - M. Guillemin et F.Vaudou, 2 tomes (Paris: Payot, 1999), p. 62.

ويقول الطبري إن خديجة: «ولدت لرسول الله ثمانية: القاسم، والطيب، والطاهر، وعبد الله، وزينب، ورقية، وأم كلثوم، وفاطمة». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ٢١١. ومعنى ذلك ـ بحسب رواية سن الأربعين الخديجية ـ أن خديجة وضعت آخر أحمالها وهي في سن الخمسين [أو سنّ الثامنة والأربعين في نظر مونتغمري واط (ص ٦٢)]. وهو ما تنفيه ملاحظة جعيط المتوسلة بالمعروف العلمي])؛ ثم ليخلص من ذلك إلى الاستنتاج بأن ربط رقم الأربعين بسن البعثة وزواج خديجة له علاقة بسحرية العدد ٤٠ في الثقافة السامية حيث بُعِث موسى في الأربعين أيضاً. انظر: هشام جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**، ص ٣٩، والهامش رقم (٢٠) ص ١١٥.

«غارِ حِراء»[١١] معتكفاً متأملاً. وكانت سفراته إلى بلاد الشام قيِّماً على تجارة خديجة[١٢] «هجرة» ثقافية أخرى إلى عالم التوحيد. ثم كان الوحيُ مطافاً أخيراً لمسيرة القطيعة الشخصية مع الموروث القُرَشِيّ (الوثنيّ) وبدءاً متجدّداً لدعوة التوحيد إذْ صارت كتاباً وتعاليمَ. هو الآن ـ مع الوحي ـ لم يَعُد يبحث عن خلاص فرديّ من جهالة قومه فيفارقهم ويعتكف بعيداً عن عالمهم الاعتقادي، بات مدعوّاً إلى خلاصهم جميعاً مما هم فيه من أفعال ومما هم عليه من اعتقاد. ولذلك، فقطيعته معهم إنما كانت قطيعة مع منظومة الاعتقادات والقيم لديهم، ولم تترجم نفسَها مقاطعة اجتماعية و«سياسية» لهم. فقومُه أوَّلُ المخاطَبين بالرسالة، ودخولهم فيها إنما هو مما به تكون لها شوكةٌ وفُشُوٌّ، إذ إنّ «إسلام قريش ضروريٌّ لإسلام باقي القبائل العربية»[١٣]، وإسلام هذه مقدمةٌ لإسلام الأمم التي تقع خارج الجزيرة العربية. و ـ إذن ـ فالاتصال بهم لا القطيعة (الاجتماعية) معهم وحده الممرّ إلى التبليغ والدعوة والإقناع.

خضعت استراتيجيةُ الدعوة **لِتَمَرْحُلٍ** ما كان عنه غَنَاء. وهو تبدّى ـ في أول بَدْئِهِ ـ في **مسلكينْ** مترابطين: **عدم استعجال الصِّدَام** مع قريش والمجتمع الوثني، **ومخاطبة القرابة** لكسب تأييدها. كان القرآن يدعو النبي إلى توحيد الله كما في **سورة الإخلاص**[١٤]. لكن التوحيد، الذي يفترض صداماً مع الوثنية القرشية بما ترمز إليه أصنامُها من شركٍ بالإله الواحد، قدَّم نفسَه ـ ابتداءً ـ دعوةً سِلميَّةً غيرَ نَزَّاعةٍ إلى تشهيرٍ بآلهة قريش. وقابَلَتْهُ قريش بقدرِ ما من المسالمة الممزوجة بتجاهل الدعوة ورمْي صاحبها بالجنون[١٥]، أو السحر[١٦]، أو بالقول إنه

(١١) ينفي هشام جعيط وجود غار حراء مستنداً في ذلك إلى أن **«القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء»** (ص ٣٥) (التشديد في النص)، معتبراً «قصة غار حراء وما تبعها اختلاقاً بحتاً» (ص ٣٩). انظر رأيه مفصلاً في: جعيط، المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٤٢.

(١٢) ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٥٣.

(١٣) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (ط ٤)، ص ١٠٨.

(١٤) **﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾ [القرآن الكريم،** «سورة الإخلاص،» الآيات ١-٤].

(١٥) كانت التهمة قاسية على نفس النبي، وأتى القرآن يهوّن عليه في سورة التكوير مبيّناً **﴿إنه لَقَوْلُ رسولٍ كريم [أي جبريل]. ذي قوةٍ عند ذي العرش مكين. مُطَاعٍ ثم أمين. وما صاحبكم بمجنون. ولقد رآه [أي رَأَى جبريل] بالأفق المبين. وما هو على الغيب بضنين. وما هوَ بقول شيطان رجيم﴾** [المصدر نفسه، «سورة التكوير،» الآيات ١٩-٢٥].

(١٦) وليس وصفه بالساحر ووصف القرآن بالسحر من باب حِطَّةٍ وذمٍّ للرسالة وصاحبها، بمقدار ما هما تعبير عن عُسْر إدراكٍ لدى قريش للبعيدِ والعميقِ في القرآن مما لم تَكْتَنِهْهُ مَدَارِكُهم. في هذا المعنى يكتب هشام جعيط: «بما أن هناك ما هو محيِّر في هذا القرآن لما يحويه من تصورات ونظرة كوسمية تفوق المستوى =

شاعر[١٧]. ولم تبدأ قريش حربَها على النبي إلا بعد أن تعرَّض لآلهتها[١٨]. أما مخاطبة القرابة القرشية: بني عبد مناف وعشيرة بني هاشم على وجه التحديد، فقد بدأت سرّاً في أول أمرها[١٩]، ثم جاهرت بنفسها مع الأمر القرآني ﴿**وأَنْذِرْ عشيرتَك الأقربين**﴾[٢٠]. وإن نحن أخذنا بما رواه ابن الأثير في هذا المعرض[٢١]، تبيَّنَا إلى أي حدّ كانت مخاطبة القرابة ضرورية وحيوية لخروج الدعوة من حصارها القرشيّ من خلال التوسّل بأُولِي الأرحام: سنداً لها ويَداً.

وإذْ تعلن آيةُ الصدع بالأمر عن وجوب بدء الصدع بالدعوة في قرابة النبي، تعلن ـ في الأثناء ـ عن وجوب الخروج بالدعوة من إسار السّرّيّة إلى رحاب الجهر على ما في الجهر من عظيم بأسٍ على صاحب الدعوة وصحبه، وهم بالتّعداد قلّةٌ قليلة. كان ذلك إيذاناً بمعركة جديدة مفتوحة مع ممانعةٍ قرشية لم تكد تجد في دعوةِ محمدِ بن عبد الله إلا ما يزيد من رفضها الشديد. لم يكن في حوزة النبي جيشٌ قويٌّ يمنعه ويدفع عنه غائلة قريش وأشرافها حين جَهَر بما أسرَّهُ قبلاً وأشاعه في القليل القليل من الناس. كان معه إيمانُه الشديد برسالته، وبَعْضُ مَنَعَةٍ من قومه وعشيرته (من عمه أبي طالب على وجهٍ خاص).

ربما أفادتِ القرابةُ في منع النبي من غائلة قريش، لكنها لم تقدِّم كبيرَ فائدةٍ للدعوة وسَعْيِها في الانتشار، دون أن ننسى أن الدعوة رتَّبَتْ على القرابة تبعاتٍ

= الذهني لأشراف قريش، فإنهم يرجعونه إلى قوى خفية... وبدرجة أقل السحر أو الكهانة والشعر في ما يخص الشكل البلاغي العظيم في القرآن». انظر: جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ص ٨٩.

(١٧) وإلى هذا المعنى يلمّح أدونيس حين يقول «إن دهشة العرب الأولى، إزاء القرآن، كانت لغوية». انظر: علي أحمد سعيد [أدونيس]، **النصّ القرآني وآفاق الكتابة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣)، ص ٢١.

(١٨) قال ابن إسحاق: «فلمّا بادى [بَادَأ] رسول الله (ﷺ) قومه بالإسلام وصَدَعَ به كما أمره الله، لم يبعد منه قومُه ولم يَرُدُّوا عليه ـ في ما بلغني ـ حتى ذكر آلهتهم وعَابَها. فلما فعل ذلك أعظموه وناكدوه وأجمعوا خلافَه وعداوته». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ١، ص ٢١١.

(١٩) تشير كتب السيرة جميعاً إلى أن علي بن أبي طالب كان أول من استجاب من بني هاشم لدعوة عمّه والقائم على تربيته (=الرسول) وهو طفل لمّا يتجاوز العشرة أعوامٍ من عمره.

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.

(٢١) يروي ابن الأثير أن النبي (ﷺ) جمع أبناء عشيرته بني هاشم ـ بعد نزول الأمر القرآني بإنذار العشيرة ـ وخاطبهم قائلاً: «إن الرائد لا يكذب أهله، والله الذي لا إله إلا هو أني رسول الله إليكم وإلى الناس عامة، والله لتموتن كما تنامون، ولتبعثن كما تستيقظون، ولتحاسبن بما تعملون، وإنها الجنة أبداً أو النار أبداً. فقال أبو طالب: ما أحب إلينا معاونتك وأقبلنا لنصيحتك وأشد تصديقنا لحديثك، وهؤلاء بني أبيك مجتمعون وأنا أحدهم، غير أني أسرعهم إلى ما تحب، فامض لما أُمِرت فوالله لا أزال أحوطك وأمنعك، غير أن نفسي لا تطاوعني على فراق دين عبد المطلب». انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٤٠.

كثيرة داخل الاجتماع القبليّ القرشيّ[٢٢]. فالمقاومة القُرَشيَّة بدتْ شرسةً، وبلغت حدودَ القِصَاص ممن تبعوا النبي ولم تكن لهم قبائل تمنعهم (= تدافع عنهم)، والذين دَانُوا برسالة الإسلام في مكَّةَ قلَّةٌ قليلة في بحر سنواتٍ عديدة، وكان لا بد للدعوة من أن تلتمس لنفسها مَخرجاً مما هي فيه. وهكذا كان على النبي، المَحْمِيِّ من الله ومن عمّه أبي طالب على ما رأى أبو إسحاق، والذي «لا يقدر على أن يَمْنَعَهُم (أي أصحابه) مما هم فيه من البلاء» أن يدعوَ أصحابه إلى الخروج إلى الحبشة لأن «بها ملكاً عظيماً لا يُظْلم عنده أحد» (هو النجاشيّ كما تعرّف به كتب التاريخ والسيرة). والدعوة إلى ذلك إنما كانت بحسب ابن اسحاق «مخافةَ الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم»، أي خشية أن ينجح الاضطهادُ القرشيُّ للمؤمنينَ برسالة النبي في صَرْفهم عمَّا هم فيه من أَمْرٍ وإعادتهم إلى دين آبائهم. وما كان صدفة أنِ اختار النبيُّ لأصحابه أن يهاجروا إلى الحبشة بالذات ـ وهي «أوَّلُ هجرةٍ كانت في الإسلام» على قول ابن إسحاق[٢٣] ـ ليس فقط لأن بالحبشة «ملكاً عظيماً لا يُظلم عنده أحد»، بل لأن الملك إياه نصرانيٌّ موحِّد. هكذا **يهاجر النبي** من جديد، ومن خلال أصحابه هذه المرة، **من بلاد الشرك إلى بلاد التوحيد** بعد أن عزَّ انتصار التوحيد في مهد الدعوة: مكّة.

سينجح المهاجرون إلى الحبشة في الإفلات بدينهم من فتنة القرشيين إياهم فيه، لكن الدعوة لم تتقدم كثيراً. وبعد ثلاثة عشر عاماً منها في مكة، لن يدخل في عدادها أكثر من مائة وأربعة وخمسين فرداً كان عَدَدُ مَنْ هَاجَرَ منهم إلى الحبشة ـ بحسب ابن إسحاق[٢٤] ـ ثلاثة وثمانين فرداً. ثم لم تلبث أن تضافرتْ أسباب أخرى لتَحْمِلَ الدعوة على هجرة جديدة إلى خارج مكّة، إلى يثرب (= المدينة): وفاة خديجة زوج النبي ومُكَابَدَتُهُ النفسيَّة لذلك، ووفاةُ عمّه أبي طالب الذي كان يحيط دعوته وأمنَه بالحماية، ثم نجاحُهُ في إقناع قبيلتيْ الأوس والخزرج اليثربيتيْن بدعوته وأَخْذُهُ البيعة

(٢٢) إصرار أبي طالب ـ عمّ الرسول ـ على حماية ابن أخيه من قريش (وهو على دينهم لا على دين محمد) واستماتتُهُ في ردّ مطالبهم إياه بأن يُخْلي بينهم وبين النبي اسْتَجَرَّ على بني هاشم وبني المطلب (= قرابة النبي) مقاطعةً اقتصادية واجتماعية شديدة؛ إذ يروي ابن إسحاق أن قريشاً «. . . اجتمعوا وائتَمروا أن يكتبوا كتاباً يتعاقدون فيه على بني هاشم، وبني المطّلب، على أن لا يُنْكِحُوا إليهم ولا يُنْكحُوهم، ولا يبيعون شيئاً، ولا يبتاعوا منهم، فلما اجتمعوا لذلك، كتبوه في صحيفة، ثم تعاقدوا وتَوَاثَقوا على ذلك، ثم عَلَّقوا الصحيفةَ في جوف الكعبة وكيداً على أنفسهم». انظر التفاصيل في: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢١٥ و٢٧٦ على التوالي.

(٢٣) هذه النقول عن: المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(الأولى) منهم في العقبة[٢٥]، وما فتحته هذه الخطوة من آفاق جديدة للدعوة. وليس من شك في أن الهجرة إلى المدينة في السنة الثالثة عشرة للبعثة، سينتقل بالدعوة إلى طور جديد سرعان ما ستكسب فيه معركتها مع الوثنية القرشية، بل معاركها الجديدة في جبهات أخرى. إن الانتقال من الإسلام المكّيّ ـ حيث شَهِدَ نزول ثلثيْ القرآن ـ إلى الإسلام المدني ـ حيث شهد الأغلب الأعمّ من وقائع صراع الإسلام مع خصومه ـ كان، بمعنًى ما، **انتقالاً بالدعوة إلى «الدولة»**، أو لِنَقُل إنه حمل في جوفه قابليةَ **لممارسة السياسة كوسيلةٍ من وسائل الدعوة**، دون أن يعني ذلك أن الحقبة المكيّة كانت خلواً منها.

* * *

أخذتِ الدّعوةُ إلى التوحيد الشَّطرَ الأكبر من العمل النبويّ في مكّة. وإذا كان من المفهوم أن مضمونها الدينيّ ينطوي على قدرٍ من البساطة ليس يُعْجِزُ إدراكَ مَنْ تَوَجَّهَ خطاب الدّعوة إليهم، لأن أحداً من عرب الجزيرة ليس جَهُولاً أنها تدعوه إلى ترك الشّرك وعبادة الإله الواحد، فإن مضمونها الاجتماعيّ بالغُ الأهمية في ما أحدثه من تحوّلات في حياة عرب الجزيرة أولاء، وأهمّها توليد عمليّة صهر وتوحيد اجتماعيَّيْن بين القبائل العربيّة وإعادة بناء نظام اعتصابهم، بعد إدخال العقيديّ عاملَ لحمةٍ وتماسك في نسيجهم الأنثروبو-ثقافيّ، إلى حيث يؤسّسون **جماعةً اعتقاديّة** واحدة قابلة للصَّيرورة **جماعة سياسيّة**. و«سنكتشف» أن «هذا البعد الاجتماعيّ لمعنى التّوحيد، قد أظهره محمّدٌ نصّاً صريحاً في أول وثيقةٍ سياسية وضعها إثر الهجرة إلى المدينة»[٢٦]، حين أصبح في مُكْنِ الدَّعوةِ أن تترجم خطابَها الديني إلى تنظيم اجتماعي.

التّوحيد الدينيّ، إذاً، ليس فعلاً متعالياً عن الاجتماعيّ والسياسيّ بل مُتَّصِلٌ بهما اتّصال العلة بالمعلول. إنّه المقدّمة إلى توحيد عرب الجزيرة الموزَّعين تاريخيّاً في ولاءاتهم الخارجيّة والمُحْتَرِبينَ دائماً لأسباب اقتصادية ـ في **جماعة واحدة**. لقد أنتج **أُمّةً روحية** خلال حقبة الدعوة وما بعدها، لكنّه فتح الطريق ـ في الأثناء، أمام تأسيس **اجتماعٍ سياسيٍّ** هو الأوّل في تاريخ العرب.

(٢٥) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٥٥-٥٨.

(٢٦) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٤ مج (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ٢٠٠٢)، مج ١: **الجاهلية ـ نشأة وصدر الإسلام**، ص ٣٨٦.

ثانياً: المُحَالَفَات ووظائِفُها

نَحَتِ الدعوةُ النبويَّة منحى البحث عن حلفاء مُذْ ضاق عليها خناق الضغط القرشيّ وتعذَّر عليها التوسُّعُ والفُشُوُّ في مكّة. تطلَّعت إلى خارجها المكيّ متوسّلةً بتقاليد مكّة نفسِها (موسم الحج) أو بفكرتها (= الدعوة) التوحيديَّة المشترَكة مع أهل الكتاب. كان أمامها نوعان من الحلفاء: حلفاء يُطلب منهم أن يُضووا في جماعة المسلمين فيصبحون منهم، وآخرون يُطلب منهم أن يعاهدوهم على ردّ خطرٍ مشترك فيكونون معهم يداً واحدة على مَنْ عاداهم. ولقد كانت الفترة الفاصلة بين هُلْكِ خديجة وهُلْكِ أبي طالب وبين صِدَام النبي مع يهود المدينة، غِبَّ معركة بدر في السنة الثانية للهجرة، فترة بحثٍ شاقّ عن حلفاءَ للدعوة تستوثق منهم وتبني على محالفتهم في معركتها المفتوحة مع الوثنيَّة القرشيَّة.

سيسعى النبي إلى ثقيف في الطائف ملتمساً النّصْرة، وسيَلْقَى فيها صدّاً فظّاً بلغ حدّ التجريح والهُزْء[٢٧]؛ ثم سيلجأ بعدها إلى حيث «يَعْرِضُ نفسَه في المواسم (= مواسم الحج)، إذا كانت، على قبائل العرب يدعوهم إلى الله، ويُخبرهم أنه نبيّ مرسل...»[٢٨]. ومع كل الصدّ والإعراض اللذين لَقِيَتْهُمَا دعوتُه من حجيج القبائل، لم ييْأَس، فكان كما قال ابن إسحاق «لا يسمح بقادم يَقْدم مكّة من العرب، له اسم وشرف، إلاّ تصدّى له، فدعاه إلى الله، وعرض عليه ما عنده»[٢٩]. ثم لم يلبث أخيراً أن وجد من يصغي إلى دعوته: نفرٌ من خزرج يثرب من موالي يهودها، يلتقيهم فَيَعِدُونَهُ بنقل أمر دعوته إلى قومهم، ثم يأتونه بعد عام في اثني عشر رجلاً ـ أثناء موسم الحج ـ ليبايعوه **بيعة النسّاء** في العقبة الأولى[٣٠]. وعند هذه العتبة، ستشهد الدعوة **انعطافتها** الكبرى الأولى.

ستتكرس بيعة العقبة الأولى ببَيعة العقبة الثانية[٣١] وبمُبَايِعِين كُثر بلغوا عدداً ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين[٣٢]. وفي هذه البيعة الثانية ـ التي حضرها مع النبي

(٢٧) سيخاطبه أَحَدُ قَبِيلِ ثقيف ساخراً: «أمَا وَجَد الله أحداً يرسله غيرك؟!»؛ وحين سيغادرهم يائساً، طالباً منهم أن يَكْتُمُوا أمْرَ سعيه عن قريش، نالوا منه «وأغروا به سفهاءهم وعبيدَهم، يَسُبُّونه ويصيحون به، حتى اجتمع عليه الناس، وألجأوه إلى حائط (= أي إلى بستان)». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٠) التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٦١.

(٣١) التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٨٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

عمُّه العباس بن عبد المطلب[٣٣] (الذي لم يكن قد أسلم بعد) لأنه «أحبَّ أن يحضُر أَمْرَ ابنَ أخيه ويتوثَّق له»[٣٤] ـ كانت الشروط «على حرب الأحمر والأسود»[٣٥]؛ ولذلك سميت **بيعة الحرب** لأن الإذن القرآني بالقتال نزل[٣٦] ولم يكن قد أُذِنَ به في **بيعة النساء** على ما يذكر ابن إسحاق[٣٧]. وبإنجاز هذا الحلف، القائم على الشراكة في الدين، والإذن بالقتال، أي بخروج الدعوة من مُسَالَمَةِ قريش ومجادلتها بالحُسْنى إلى الصدام المسلّح، كان على الدعوة أن تغادر الحيز المكيّ حتى تنظم صفوفها وتكوّن اجتماعَها الدينيَّ والعسكريّ لخوض ذلك الصدام، ثم كان قرار الهجرة إلى المدينة والالتحاق بالأنصار[٣٨].

في المدينة، سيكون على النبي أن يتعهَّد الصلة بين المهاجرين والأنصار ليُسْقط ما بينهما من تبايناتٍ في المَنْبَت والأصول القبليّة[٣٩]، ثم لِيُحْكِمَ جَمْعَ بعضهما إلى بعض برباط العقيدة؛ وهو عين ما سيفعله حين أقرَّ نظام **المؤاخاة** كما سنرى. لكنه كان مدعوّاً، قبل ذلك، إلى أن يُقِيمَ اللّحمة ذاتَها داخل الأنصار أنفسهم بعد مديدِ اقتتالٍ بينهم، وتِيهِ الفريقين منهم (= الأوس والخزرج) في مُحالفَاتٍ خارجية أو مع يهود يثرب[٤٠]، وـ أخيراً ـ مع قريش[٤١]. وإذْ تآخى الفريقان في كتلة واحدة هي

---

(٣٣) وهو ما يؤكد أهمية القرابة في مسيرة الدعوة.

(٣٤) وقد خاطب العباس المبايعين ـ على ما ذكر ابن إسحاق ـ قائلاً: «يا معشر الخزرج . . . إن محمداً منّا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا. . . ، فهو في عزٍّ من قومه ومَنَعَةٍ في بلده، وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم، واللحوقَ بكم، فإن كنتم ترَوْنَ أنكم وافُونَ له بما دعوتموه إليه، ومَانِعُوهُ ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مُسْلِمُوهُ وخاذِلُوهُ بعد الخروج به إليكم، فمن الآن فدعوه، فإنه في عزٍّ ومَنَعَةٍ من قومه وبلده». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٧ و٧٣.

(٣٦) **﴿أُذِنَ للذين يُقَاتَلون بأنهم ظُلموا وإنَّ الله على نصرهم لَقَدِير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربُّنا الله ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعض لَهُدِّمت صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَر فيها اسمُ الله كثيراً ولينصرنَّ الله من ينصره إن الله لَقَوِيٌّ عزيز﴾ [القرآن الكريم،** «سورة الحج،» الآيتان ٣٩ ـ ٤٠].

(٣٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٨) قال ابن إسحاق: «فلما أذن الله تعالى له (ﷺ) في الحرب، وبايعه هذا الحيّ من الأنصار على الإسلام والنصرة له ولمن اتبعه، وأوى إليهم من المسلمين، أمر رسول الله (ﷺ) أصحابَه من المهاجرين من قومه، ومَن معه بمكة من المسلمين، بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها واللّحوق بإخوانهم من الأنصار . . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣٩) كان المهاجرون من قريش ومن بلاد الحجاز في غرب الجزيرة العربية؛ أما الأنصار، فيُرَدّ أصلهما القبليّ والجغرافيّ إلى اليمن قبل نزوحهما إلى يثرب.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (١٩٧٨)، ج ١، ص ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٤١) حين التقى النبي وفد الأوس في مكة وعَرَضَ عليهم نفسه ـ على قول ابن إسحاق ـ كان الوفد في مسعًى إلى طلب محالفة قريش على الخزرج.

الأنصار، انفتحت الإمكانية أمام إقرار نظام **المؤاخاة** بين المسلمين في المدينة بوصفها لحظة الإعلان الأقصى عن **زوال أسباب المُبَايَنَةِ** بين ذواتِ مَنْ باتوا يُعْرَفُون ويعرَّفون خارج تعييناتهم السابقة: القبليّة والعشائريّة، أي بوصفهم **مسلمين**.

***

إذا كان قرار الهجرة إلى مكة منطقياً وموضوعياً في سياقين، أشرنا إليهما، حَمَلاَ عليه هما: الشراكة الإيمانية مع الأنصار ـ مع ما يلازمها أو يُحايِثُها من محالفةٍ سياسية وحربية أقرَّتْها **بيعةُ الحرب** ـ ثم صدورُ الإذن بالقتال ـ مع ما يفترضه من إعدادِ عُدَّته بعيداً عن مُعَايَنَةِ قريش وخارج مجالها المكيّ ـ فإنه (= قرار الهجرة) لم يكن بعيداً عن تقديرٍ نبويٍّ لوجود حليفٍ مُفْتَرَض للمسلمين من غير المسلمين هو يهود يثرب. نعم، لقد حصلت القطيعة بين المسلمين ويهود في المدينة خلال العام الثاني من الهجرة إليها وأعقبها صدامٌ مسلَّح أجلى اليهود عنها. لكن ذلك حصل في اللاحق: في ما بعد المُحَالَفَةِ والمُوَادَعَة و، طبعاً، في ما بعد الهجرة. أما قبل الهجرة، فليس يمكن استبعاد احتمال أن يكون النبي (ﷺ) قد فكَّر في بناء تحالف مع يهود يثرب حتى بمعزلٍ عن وجود سبب مستجدّ للهجرة إلى المدينة (إسلام الأنصار). ولهذه الفرضية التي نسوق ما يبرّرها. وممّا يبررها معطيات **ثلاثة**: **أولها** أن يهودَ «أهلُ كتاب»، وهم الوحيدون إلى جانب النصارى ـ الذين لم يكونوا بحجم عددهم وقوة تنظيمهم وتمكّنهم ـ الذين يجمعهم جامعٌ مع الدعوة هو التوحيد. وليس مستبعداً أن يكون لهذا **الجامع المشترك** صدًى في عقل النبي الباحث عمَّن يوحِّد الله في مجتمع مُشرِك. **وثانيها** أن النبي لم يُؤْمَر قرآنياً ـ قبل الهجرة ـ بإبداء الشدة على يهود ولا دُعيَ إلى أخذ الحيطةِ. **وثالثها** أن اختيار الصلاة على قِبْلَةِ بيت المقدس ما كان بأمرٍ قرآني، مما يحمل على الاعتقاد بأنه ـ وإنْ كان في جملةِ حربه الدينية السِّلْمية على قريش وعلى احتكارِها الوثنيّ للكعبة ـ «**رسالة**» ما إلى التوحيديِّين، ويهودُ منهم بوجه خاص. وآيُ ذلك كله أن النبيَّ وَاعَدَ يهودَ وعاهدهم في حلف «الصحيفة» في المدينة حين هِجْرَتِهِ إليها، ثم صَرَفَ القِبْلَةَ من الشّام إلى مكّة حين ساءت علاقتُه بهم وأَزِفَ موعدُ الصّدام.

في كلّ حال، أدرج النبيُّ (ﷺ) يهود المدينة في جملة حلفائه بُعَيْد الهجرة. بل إنه عيَّنَ طبيعة محالفتهم تعييناً صريحاً في «الصحيفة»: الدفاع الجماعي عن المدينة في وجه الأعداء، أي قريش. والقارئ في «الصحيفة»[٤٢] ـ المكتوبة بين أهل المدينة: مسلمين ويهوداً ـ يقف على ذلك في أكثر من موْضع. فالصحيفة، إذْ تُطَمْئِنُ يهود يثرب على

(٤٢) انظر نص الصحيفة في: ابن هشام، المصدر نفسه، ص ١١٠-١١٢.

أمنهم وسط المسلمين[٤٣]، وإذْ تُحَرِّم القتال بين أطراف «المعاهدة» (الصحيفة) داخل يثرب[٤٤]، تقرّر أن الدفاع عنها (= يثرب) شراكةٌ بين أهل الصحيفة (المسلمين ويهود) في وجه أعدائها (= قريش)[٤٥]، وترتّب على الشريكيْن نفقات الحرب المشتركة[٤٦]، وتُحَذِّرُ اليهودَ (والمشركين) من تقديم العون لقريش[٤٧] ـ عدو المسلمين ـ وهم في حلفٍ مع المسلمين بمقتضى الصحيفة لأن ذلك ينسف المعاهدة ويُخرج يهود من الحلف. ولا تنسى الصحيفةُ أن تعينّ السلطة المرجعية التي تقضي ـ كما في أية معاهدة ـ في المُنَازَعَةِ حول الصحيفة بين أهلها مؤكدة «إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَثٍ أو اشتجار يُخاف فَسَاده فإن مردَّهُ إلى الله عزّ وجلّ، وإلى محمد رسول الله»[٤٨]. لكن أكثر ما يثير قارئَ الصحيفة ويُنَبِّهُه إلى المدى البعيد الذي بلغته الرؤيةُ النبوية للتحالف مع اليهود هو اعتبارهم والمسلمين **أمّة** واحدة على الرغم من تشديد الصحيفة على التمايز الديني بين الفريقين[٤٩]:

أن يكون «يهود بني عوف **أمّة** مع المسلمين» كما وَرَدَ في نص الصحيفة[٥٠]، وأن يكون لجميع «طوائفهم» وعشائرهم من حقوق الانتماء إلى الأمة ما لِبَني عوفٍ[٥١]، شأنٌ ينبّهنا إلى **حقيقتين** لا مَحِيدَ عن تأمُّل ما فيهما من دلالة: **أولاهما** أنّ الصحيفة آذنت بتخطي مفهوم **الأمة الروحية** (= الجماعة الاعتقادية) إلى مفهوم للأمّة ينتبه أكثر فأكثر إلى **الرابطة الاجتماعية ـ السياسية** التي تخترق حدود التباين الدينيّ بعد أن تسلّم به ابتداءً. وهو أمرٌ يضعها على أعتاب مفهوم الأمة الذي سَيُصَار إلى بناء السياسة عليه في عصرٍ لاحق على العصر النبوي بما يزيد عن ألف عام. وإنْ شئنا

---

(٤٣) «. . . وإنه مَنْ تَبِعَنَا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم». المصدر نفسه، ص ١١١.

(٤٤) «وإنَّ يثرب حرامٌ جوفُها لأهل هذه الصحيفة». المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٥) «وإن بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة»، ثم «وإن بينهم النصر على مَن دَهَمَ يثرب، وإذا دُعُوا لصُلْح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه». المصدر نفسه، ص ١١١- ١١٢ على التوالي.

(٤٦) «وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين». المصدر نفسه، ص ١١١. وقد تكررت العبارة مرتين في نصّ الوثيقة.

(٤٧) «وإنه لا تُجارُ قريش ولا مَنْ نَصَرها». المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٩) «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم». المصدر نفسه، ص ١١١. ولم تجانب عائشة عبد الرحمن الصواب حين لحظت ـ من الصحيفة ـ أن الإسلام احترم حرية العقيدة لليهود. انظر: عائشة عبد الرحمن [بنت الشاطئ]، **مع المصطفى عليه الصلاة والسلام**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، ص ٢١٥.

(٥٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ١١١ (التشديد مني).

(٥١) تسميهم الصحيفة تباعاً: يهود بني الحارث، ويهود بني ساعدة، ويهود بني جُشَم، ويهود بني الأوس، ويهود بني ثعلبة. انظر: المصدر نفسه، ص ١١١.

التواضع والاعتدال أكثر في توليد المعنى من النص، واجتناب ما يمكن أن يكون سبباً في اتهامنا بممارسةِ قراءةٍ إسقاطية، نقول إنّ الرابطة التي ألْحَ إليها جُمعُ المسلمين واليهود في أمة واحدة هي أشبه ما تكون بـ «**العصبية السياسية**» على ما سبق ووصفناها بها في كتاب سابق[٥٢] **وثانيهما أن** هذه الرابطة/«العصبية السياسية» ـ التي عَلَتْ على «العصبية الدينية» أو على الاشتراك في المِلَّة ـ نُظِرَ إليها في الصحيفة بوصفها أمتَن من **رابطة القرابة** ومن **عصبية النسب والقبيل**: وهي الأعلى والأظهر والأرسخ في تاريخ الاجتماع الأهلي العربي. وآيُ ذلك مخالفةُ النبيّ يهودَ يثرب ـ وهُمْ مَنْ هُم في مخالفته العقيدةَ ـ ضدّ قريش: وهُمْ أهلُه وعشيرتُه. وإذْ تعبّر الحقيقتان تانك عن تحوُّلٍ حاسم في مقاربة الدعوة لشروط معركتها وانتصار قضيتها، وإذْ تمثلان ذروةَ ما شارفتْه من رؤيةٍ في وعْي ظروفها التاريخية وحاجتها إلى التوسُّل بأدواتٍ غير مألوفة لدى العرب: قبل الإسلام (= القبيلة) وأثناءَه (= العقيدة)، **تُعلِنان** ـ في الوقت نفسه ـ **عن ميلاد السياسة داخل الإسلام.**

ستنهار سريعاً هذه المقاربة لمسألة «الأمة الاجتماعية» ـ «بديلاً» من الأمة الروحية ـ بعد صدامِ الدّعوة المسلَّح مع يهود المدينة، وستعود الدعوةُ إلى التوسُّل بالمُشْتَرَك العَقَديّ وبالقرابةِ في صراعها المفتوح مع أهل مكّة، لكن ذلك ـ في مطلق الأحوال ـ ليس يُسْقِط من الحسبان أن تجربة «الصحيفة» آذنت يوماً ببناء اجتماعٍ سياسيّ مبكرٍ في يثربَ... وفي تاريخ العرب والمسلمين.

* * *

يقول ابن إسحاق[٥٣]: «ولما صُرِفت القِبْلَة عن الشام إلى الكعبة، وصُرفت في رجب على رأس سبعة عشر شهراً من مَقْدم رسول الله (ﷺ) المدينة[٥٤]، أتى رسولَ الله (ﷺ) رفاعةُ بن قيس، وقَرْدم بن عمرو، وكعب بن الأشرف، ورافع بن أبي رافع، والحجّاج بن عمرو، حليف كعب بن الأشرف، والربيع بن الربيع بن أبي الحُقَيق، وكنانة بن الربيع بن أبي الحقيق، فقالوا: يا محمّد، ما ولاّك عن قِبْلَتك التي

---

(٥٢) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٤٣.

(٥٣) ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١٤٦.

(٥٤) في موضع آخر من الكتاب يقول ابن إسحاق: «ويقال: صُرِفَت القِبْلَة في شعبان على رأس ثمانية عشر شهراً من مَقْدم رسول الله (ﷺ) المدينة». المصدر نفسه، ص ١٨٧. أما الطبري، فيقول ـ استناداً إلى روايات عدة نقلها ـ إنها صُرِفَت إلى الكعبة لستة عشر شهراً من الهجرة. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ١٨.

كُنْتَ عليها، وأنت تزعم أنك على مِلَّة إبراهيم ودينه؟ إرجع إلى قِبْلَتِكَ التي كنتَ عليها نتَّبعك ونصدّقك، وإنما يريدون بذلك فتنته». إذا تركنا تعليق ابنِ إسحاق جانباً، سنجد في النص ما يفيدنا **بأمريْن** ـ وإن كانا معروفيْن في تاريخ الإسلام ـ هما: توجُّه المسلمين في صلواتهم إلى بيت المقدس قِبْلَةً قبل الهجرة، وهو مما قد يكون مبكّراً: منذ ابتداء فرض الصلاة(٥٥)، وصَرْفُ القِبْلَةِ من القدس إلى مكّة (=الكعبة) في النصف الثاني من العام الهجري الثاني. في الحالين، كان اختيار القِبْلة فعلاً نبويّاً خالصاً، أي غير مقترن بأمرٍ قرآني. والباحث في موضوع هذا الاختيار، لا شك سيثور في وعيه السؤال عن الكعبة والشام وجْهَتَيْنْ أو قِبْلَتَيْنِ للصلاة، وعن تعاقبهما في صلاة المسلمين. وفي سياقنا، الذي نحن فيه، من المشروع تماماً أن يُحمل السؤال ذاك مضموناً سياسياً. لِنفكِّرْ فيه تنازلياً: من الأعلى إلى الأسفل، من صَرْفها إلى الكعبة إلى صرْفها عن الشام:

ليس صدفةً أن صرْفَ القِبْلة عن الشام إلى الكعبة اقترن زمنيّاً بانهيار الثقة بين النبي وبين يهود المدينة، أي عشية الصّدام المسلّح بين المسلمين وبينهم في **غزوة بني قينقاع**: القبيلة اليهودية اليثربية التي كان أهلها «أول يهودٍ نقضوا ما بينهم وبين رسول الله» على ما ينقل الطبري عن رُوَاتِه(٥٦). فالزمن الذي يفصل بين صَرْف القِبلة عن الشام وحرب بني قينقاع لا يتجاوز شهرين تقع بينهما وقعة بدر الكبرى. والحرب على يهود بني قينقاع إنما كانت المقدمة لأخرى ـ لاحقاً ـ على قبيلتيْ بني النضير(٥٧) وبني قريظة(٥٨). وحين يسأل بَعضُ اليهودِ النبيَ عن سبب تحويله القِبْلة التي كان عليها ـ كما ورد في رواية ابن إسحاق ـ فليس لأنه خرج عن ملّة إبراهيم كما لَمح إلى ذلك قولُ يهود المدينة، بل لأنه لم يَعُد يجد سبباً لمشاركة اليهود نفسَ القِبْلة بعد انهيار ما بينه ـ والمسلمينَ ـ وبينهم، وبعد إدراكه ـ المعزَّز بالتجربة ـ أنهم ليسوا أهلاً للمُحَالَفَة ولو أنهم «أهل كتاب» يوجَد بينهم وبين المسلمين مشتَرك عَقَديّ: التوحيد. وكما يجيب هذا المتغيّر السياسي (= انهيار العلاقة التحالفية بين النبي وصَحْبِه وبين اليهود) عن سبب صرْف القِبْلة عن الشام إلى الكعبة، فكذلك تقديرُ النبي للحاجة إلى حلفٍ توحيديّ مع «أهل الكتاب» (= اليهود خاصة) يجيب عن اتخاذه الشّامَ ـ ابتداء ـ قِبْلةً للمسلمين حينما كان ما يزال في مكّة يبحث عن حلفاءَ للدعوةِ من خارج قريش: التي حاربتها (= الدعوة) بضراوة من موقع تكذيبها.

---

(٥٥) انظر حول ابتداء فرض الصلاة: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٨.

(٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٧.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٤.

ما يقال عن صرْف القِبْلة عن الشام يَصْدُق ـ بالتوازي والتلازم ـ عن صرْفها إلى الكعبة (بعد الانصراف عنها قِبْلةً منذ البدء). في مكة، قبل الهجرة، كان مفهوماً أن يولّي الرسولُ ـ ومن معه ـ الوجهَ نحو بيت المقدس في الصلاة. ليس وفاءً لملّة إبراهيم، كما توحي «المناظرة» اليهودية للنبي غداة صرْف القِبْلة عن الشام، لأن بصمات ملّة إبراهيم موجودة في مكّة نفسها، وهو نفسه ـ في تعريف النبي والإسلام ـ مَن بنى «البيت العتيق» (= الكعبة المكّية)، . . . وإنما تعبيراً محمَّدياً عن **قطيعةٍ مع الوثنيّة القرشيّة** التي احتكرتِ الكعبةَ وزَوَّرَتْ شخصيتها الدينيّة التوحيديّة (الحنيفيّة). وهي قطيعةٌ لا تطرح نفسها على الصعيد العَقَدي فحسب، أي كقطيعة بين التوحيد والشِّرك، بل تذهب إلى التعبير عن نفسها بوصفها **حرباً اقتصادية ـ سياسية** محمّدية ضدّ قريش ومصالحها ومركز مكّة والكعبة من تلك المصالح. لاحظ محمد عابد الجابري ـ بحق ـ أن القِبْلة «**لم تكن مسألة دينية وحسب، بل كانت بالنسبة لقريش مسألة اقتصادية أيضاً**»(٥٩). حقيقة ندركها ـ على نحو صحيح ـ حين نعلم أن الحج إلى «البيت العتيق» لم يكن موسماً دينياً فقط، بل مناسبةً مثاليّةً للتجارة والكسب، وأن القائمين على الحج ـ رفادةً وسقايةً للحجيج وحِجَابَةً للكعبة ـ هم سادةُ قريش منذ جدّهم قصيّ بن كلاب الذي سيطر على مكّة قبل ميلاد النبي بمائة وثلاثين عاماً.

لكنّ صرْفَها عن الشّام ـ هذه المرة ـ نحو الكعبة بمقدار ما يعلن عن قطيعة مع اليهود، بمقدار ما يمكن أن يوحي بأكثر من دلالة وخاصة لدى مَنْ كان يعنيها أكثرَ أمرُ هذا القرار ومُتَرَتِّبَاته: قريش. ذلك «لأن قريشاً يمكن أن تقرأ ذلك بمنطقها التجاري **قراءتين مختلفتين**، كلتاهما في صالح المسلمين: يمكن أن تقرأه من جهة على أنه دليل على أن النبيّ لن يقف عند مجرد اعتراض قوافلها التجارية والإغارة عليها بل هو **يخطط** لما هو أبعد وهو **الاستيلاء على مكة نفسها**، قبلة الصلاة التي لا تجوز أن تبقى في يد المشركين. ومن الممكن أن تفسر قريش تحويل القبلة إلى مكة تفسيراً آخر فترى فيه «رسالة» مفادها أن الإسلام **يمكن أن يحتفظ لمكة بوضعيتها كمركز ديني وبالتالي على أهميتها التجارية**، مما يعني أن أهلها سيحافظون على مصالحهم الاقتصادية إذا هم أسلموا وأسلم العرب. . .»(٦٠). ولقد قام من التجربة النبوية، والمسارات التي قطعتها في الفترة الفاصلة بين تحويل القبلة إلى الكعبة وفتح مكّة، دليلٌ على أن هواجسَ قريش تلك لم تكن بعيدة عمّا حصل فعلاً. إذْ أتت مبادرة تحويل القِبْلة تمثل

(٥٩) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (ط ٤)، ص ١٠٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

إعلانَ حربٍ ومبادرةَ سلامٍ في الوقت نفسه، ولكن أيضاً في صورةِ تعاقُبٍ أو توالٍ لِرُكْنَيْ الاستراتيجية ذينك:

لم يكن صدفةً أن خيار صَرْف القِبْلة عن الشّام وتحويلها إلى الكعبة أتى قبيل معركة بدر بأسابيع. كان ـ إذاً ـ مقدّمةً للصدّام العسكريّ مع قريش. وفي التحضير لذلك الصّدام، كانت خِطَّةَ المسلمين استدراجُ قريش للحرب من خلال الهجوم على قافلة تجاريّة لها كان يقودها أبو سفيان في قَرِيبٍ من سبعين رجلاً[٦١] آيلةً من الشّام إلى مكّة حيث المدينة تقع على الطريق بينهما في شمال مكّة. وستتالى حروبٌ كثيرة بين الفريقين بمقتضى «السيناريو» نفسه: اعتراضُ قوافل قريش وهَبَّةُ الأخرى للدفاع عن تجارتها، وصولاً إلى إعلان النبيّ رسميّاً اعتزامَه دخول مكة معتمراً دون قتال في السنة السادسة للهجرة[٦٢]. وهي الخطوة التي ستفتح الطريق أمام مفاوضات **الحديبية** وصُلْحَها كما سنرى لاحقاً. وهذا إنما يُثْبِت أن وظيفةً من وظيفتيْ قرار تحويل القِبْلة إلى الكعبة كانت حربَ قريش واستنزافَ تجارتها واقتصادها وكَسْرَ شوكتها ودَفْعَهَا، بالقوّةِ الحربيّة العنيفة، إلى أن تضْوِيَ في الإسلام صاغرة. لكنّ وظيفةً ثانية للقرار، تستكمل الثانية، كانت طَمْأَنَة قريش برسائل مختلفة ـ منها الحج إلى مكّة سلميّاً ـ على أن مصالحها ستكون مأمونة، وعلى أن مكة ستستعيد مركزها الذي كان لها في التجارة الدولية، ما إن يلتحق أهلُها بالإسلام. كانت الاستراتيجيَّةُ السياسيّة المحمّدية، التي أماطت عنها اللثام خطوةُ تحويل اتجاه القِبْلة من الشّام إلى الكعبة، تعتمد تكتيكين متلازمين ومتعاقبين: **الحرب والمفاوضة**. وفي تضاعيفهما، كانت ترتسم خطوط التحالفات واتجاهاتُها وسقوفُها: لتتنامى في جانب، أو لتسقط في جانب آخر، مفسحةً المجالَ أمام نشوء أخرى.

---

(٦١) الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٠. أما ابن إسحاق، فيقول إنهم كانوا ثلاثين. انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ١٨٧.

(٦٢) الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٦.

الفصل الرابع

الحـــربُ والمفاوضـــــة

أولاً: الحـرب

الحرب وجهٌ رئيسٌ من الوجوه السياسيّة للدعوة وعلامةٌ على استوائها أداةً دنيويّة موصولة ببرنامج عملٍ سياسيٍّ مرسوم. وإذا كان من الممكن إسقاط ماهيتها السياسية، في قراءةٍ ما، بردِّها إلى فعلِ الجهاد ـ مفهوماً في سياقه الديني الصِّرف ـ وإلى الإذن القرآني بالقتال، فإنَّ الذي أُذِنَ به على وجه العموم، ما أُذِنَ به على وجه التفصيل في كل مَوْقعة، مما ترك مساحةً للفعل المحمَّديّ وللسياسة في تقرير وُجُوهِ إنفاذِ أمرِ القتال في شروط متعيّنةٍ نسبيَّة: مكانيّة وزمانيّة؛ وهو إنفاذٌ يَسَعُه أن يُصيب وأن يُخطئ لأنه مسلكٌ بشريّ. فحين خَسِرَ المسلمون معركة «أحد» وعاد نبيُّهم جريحاً منها، وحينما فرُّوا من غزوة تبوك وأَنَّبَتْهُم **سورة التوبة**، لم يكن قد نزل أمرٌ قرآني للمسلمين بأن يَخِفُّوا لقتال قريش في الأولى، وقتال الروم في الثانية، و ـ بالتالي ـ فالقرآن لم يكن مسؤولاً عن أخذهم إلى الهزيمة في الحالَيْن، بل إن هزيمتهم تلك إنما يُسْأَل عنها المسلمون وسياساتُهم وخِطَطُهم الحربية، وهي ـ جميعُها ـ كانت اجتهاداً منهم لم يُصِب كما أصاب في «بدر» أو غيرها من الغَزَوات. وهذا ما يعيد مسألةَ الحرب إلى حضن السياسة، أي من حيث هي **فعلٌ من أفعال السياسة** في تجربة الدعوة.

ليس من شك في أن القتال فُرِضَ على المسلمين وهو كُرْهٌ لهم؛ وأن مِنْ غَصَّاته أنه كان قتالاً ضدّ الأهل والعشيرة والقَبِيل. لكنه القتالُ الذي ما كان منه مهربٌ للدعوة حتى تفرض رسالة الدين الجديد على قريش الوثنيَّة ونظيراتها من قبائل العرب. كان جهاداً في المنظور القرآني، وكان من آيات صدقِ الوعْد القرآنيّ للنبيّ

بالفتح والنصر والإظهار والتمكين. ولكن، في امتداد هذا المحتوى الديني للقتال وجْهٌ سياسيّ لا يتعارض مع الأول حتى لا نقول إنه يتكامل معه من حيث هو مساهمة محمَّديةٌ في بيان أهْليَّة النبوَّة لحملِ رسالة الإسلام. والوجهُ السياسيُّ ذاك شديدُ الصّلة بحاجة الدعوة ـ وهي تنفِّذُ ما أُمِرَت به دينيّاً ـ إلى بناء **الجماعة المؤمنة** التي تَكِلُ إليها الدعوةُ مهمةَ إظهار أمرها في الناس وحَمْلهم على الإذعان لها. وبهذا المعنى، كانت الحرب أيضاً **حاجةً سياسية** إلى: **ضرب مصالح قريش** وكَسْر شوكتها وتقديم درْسٍ بيداغوجي لها ولغيرها ـ من خلال إبداء الشدة ـ مفادُهُ أن الإسلام لا يَرْحَم من يعاديه ويعارضه، **وبناءِ جماعة مقاتلة** تكون جيشَ الدعوة وذراعَها الضاربة، **وتوفيرِ الموارد المالية لبناء ذلك الجيش** وتوسيعه وتعظيمه؛ **وتوفيرِ موارد الحياة** لأهل المدينة: نواة أمة الإسلام؛ ثم **تأمين الموارد الاقتصادية لـ «دولة» الدعوة**. وهذه، جميعُها، أهداف تُقْرَأ بمفردات السياسة.

* * *

حَصَل مع الإسلام تحوُّلٌ في مفهوم الحرب لدى العرب، والمسلمين منهم على وجه التحديد. فإلى كونها أصبحت جهاداً وواجباً دينياً على من يقوَوْن على أدائه، وهو ما لم تعهده العربُ قَبْلاً، أصبحت قتالاً من أجل **اجتماع جديد** يعلو على العشيرة والقبيلة (ولكن دون أن يُلْغيهما تماماً)، **وعملاً مؤسَّسِياً واجتماعياً منظَّماً** يُخرجها من خِضَمّ **الثأر** إلى ضفاف الفاعلية الهادفة إلى **تأسيس مشروع مجتمعي جديد**، أو ـ على الأقل ـ يحوّل الثأر «من كونه حقّاً للفرد أو القبيلة إلى كونه حقّاً للمجتمع»، و«من كونه انتقاماً فرديّاً أو أسريّاً أو عشائريّاً إلى كونه عقوبةً اجتماعية للدفاع عن مصلحة المجتمع»[1]. ولقد كان للحرب ـ التي أطلقها النبيُّ وصَحْبُه بعد الهجرة إلى المدينة ـ أن **تحدّد أهدافها** التكتيكية، على اعتبار أن هدفَها الاستراتيجيَّ ـ وهو نشر الإسلام ـ كان واضحاً لديها منذ البداية، وأن تُعَيِّن تعييناً دقيقاً ما يرتبط بتلك الأهداف التكتيكية من **مصالح وعائدات** تُشكّل في جملتها **أهدافاً فرعية** ـ ولكن ضرورية ـ من الحرب.

قيل بحقّ إن الحرب امتدادٌ للسياسة ـ كما السياسة حربٌ ـ ولكن بوسائل أخرى. ينطبق ذلك تماماً على الحرب النبوية المفتوحة ضدّ قريش[2] منذ الهجرة إلى يثرب وإلى حين فتح مكة. لقد أتت الحرب تحقّق ما لم تستطع الدعوة المكّية أن تحققه

---

(١) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٤ مج (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ٢٠٠٢)، مج ١: **الجاهلية ـ نشأة وصدر الإسلام**، ص ٤٠٤.

(٢) كانت توازيها حروب أخرى ضد يهود المدينة. لكن هذه سنتناولها في فقرة أخرى لاحقة.

بوسائل الحوار والإقناع[٣]. كان هدف الدّعوة في مكّة ـ وهو هدفها الاستراتيجي ـ نشرَ عقيدة التوحيد في قريش والعرب ونقلَ المجتمعِ المكّيّ من الوثنية إلى الإسلام. ولم يختلف الهدف بعد الهجرة إلى المدينة؛ ظل هو نفسه. لكن السياقات التي دخلت فيها الدعوةُ في حقبتها المكّية، وما بَدَا من استعصاءاتٍ تقف في وجهها بسبب الممانعة القُرَشيَّة العنيدة، فرضت تغييراً في **أساليب الدعوة وأدواتها**، وفرضت حاجة إلى سياسات **مرحلية** أو **تكتيكية** تُحدِث اختراقاً في تلك الممانعة يقود بدوره إلى تحقيق نجاحاتٍ جزئية، ولكن سريعة، ومُرَاكَمَةِ الانتصارات الجزئية تلك وصولاً إلى إنجاز الانتصار النهائي والهدف النهائي: إلحاق الهزيمة الكاملة بخصوم الدعوة وأعدائها وإجبارهم على أن يُضْوُوا في الإسلام.

الانتقال من الدعوة السلميَّة في الحقبة المكّية إلى الحرب هو عينُه التغيير الذي فرضته تلك الاستعصاءات في أساليب الدعوة وأدواتها. وإذا كان الامتناع والصَّدّ القرشيان مما أسَّسَ لذلك الانتقال، فلا ينبغي أن يُفْهَم من ذلك أنه إنما أتى ردَّ فعلٍ تلقائيٍّ من النبيّ على الممانعة القُرشيَّة، بل هو إلى التخطيط والحساب الدقيق أقرب منه إلى ردّ الفعل؛ وذلك ما ستُثْبِتُه تطوراتُ الصراع بين الدّعوة والملإِ المكّيّ بعد الهجرة. والتخطيط والحساب كناية عن أهداف مرحلية سترسمها الدعوة لتسهيل انتصار استراتيجيتها .**وأول** تلك الأهداف المرحلية، أو التكتيكية، ضربُ قريش في النقطة الحسَّاسة لديها: مصالحها التجارية والاقتصادية التي هي أساس استماتتها في الدفاع عن وثنيَّتها ضدّ دعوة التوحيد الإسلامية.

كان في وُسْع النبيِّ وجماعة المسلمين استثمارُ الموقع الحيويّ الذي تمثّله المدينة جغرافياً بالنسبة إلى طريق التجارة الدولية بين اليمن والشام، حيث الرحلتين الشهيرتين اللتين عرَّفت بهما **سورة قريش**[٤]: رحلة الشتاء إلى اليمن، ورحلة الصيف إلى الشام. وأهمُّ الامتيازات الجيو ـ ستراتيجية لهذا الموقع (= المدينة) وقوعُهُ شمال مكّة على طريق تجارتها نحو الشام ومنها. ومن هذا الموقع، كانت الدّعوةُ قادرةً على إلحاق الأذى بتجارة قريش. ولم يَطُلْ انتظار النبيّ طويلاً بعد الهجرة حتى بَدَأَ في تنفيذ التكتيكِ السياسيِّ الجديد. فقبل أن يخوض معركة «بدر» الكبرى في الشهر

(٣) استغرقت الدعوة في حقبتها المكية ثلاثة عشر عاماً كي تكسب من المؤمنين ما لا يتجاوز مائة وأربعة وخمسين نفراً، بينما انتصرت ـ بالحرب ـ وفرضت الإسلام على قريش وسواها في ثلث هذه المدة: بين العام الهجري الثاني والعام الهجري السادس.

(٤) **﴿لإيلاف قريش. إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا ربَّ هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ [القرآن الكريم،** «سورة قريش،» الآيات ١ ـ ٤].

السابع عشر من الهجرة، غزا **غزوة ذات العُشَيْرة** وكان حامل لوائه فيها عمُّه حمزة بن عبد المطلب ـ في الشهر السابع من الهجرة[٥]، ثم أعقبها إرساله **سريّة عبد الله بن جحش**[٦]، وأخيراً السَّيْر إلى المعركة الكبرى في «بدر» والتي كانت فاتحةَ معاركَ عديدةٍ انتهت بفتح مكّة. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأنه لم يكن أمام النبيّ إلا أن يخوض هذه الحروب ضد قريش بعد أن عزَّتْ إمكانيةُ دخولها في الإسلام طوْعاً. فقد كان مدركاً «أن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يُقْنِعَ قريشاً أو يحملها على الاستسلام هو جعْلُها تدركَ أن عدم اعتناقها الإسلام سينتُج عنه حتماً وقوعُ ما تخشاه، أعني افتقاد عائدات الحج والتجارة»[٧]. وعلى ذلك، كان الهدفَ التكتيكيَّ من الحرب **استنزافُ قريش بضربها في مصالحها الحيوية** وتجفيفُ ينابيع قوتها (الاقتصادية) **وحَمْلُها** ـ بالتالي ـ **على الإذعان للدعوة** واعتناق عقيدة الإسلام.

تتصل بهذا الهدف المرحلي (استنزاف قريش وإضعافها)، وتتلازم معه، **أهدافٌ فرعية** أخرى تتعلق **بالحاجة الحيوية** إلى الحرب عند المسلمين **لتنمية قدرتهم** على المزيد من الصمود في المواجهة، وـ بالتالي ـ على خوض المزيد من الحروب للوصول بالدعوة إلى هدفها النهائي. فالحرب لا تحمل معها انتصارات عسكريةً وسياسيةً فحسب، بل **وغنائم أيضاً**. والحاجةُ إلى هذه الغنائم كانت ماسَّةً عند المسلمين لأكثر من سبب: **لأن الاقتصاد الغذائي** في المدينة **ضعيف**، أولاً، لا يعتمد على الزراعة، ولا توفّر له التجارةُ مورداً كافياً وخاصة بعد تصفية القوى التجارية الرئيس في المدينة (اليهود)، ولا يمكن مقارنتُه باقتصاد مكّة؛ **ولأن الاستمرار في استراتيجية الحرب** ضد قريش **يفترض ـ ثانياً ـ موارد (= غنائم) لبناء جيش قويّ** قادر على تنفيذ «برنامج» الدعوة؛ ثم **لأن حيازة الغنائم** ـ ثالثاً ـ **توفّر إمكانيةَ لاستخدامها لأغراض سياسية** من قبيل استمالة هذا أو تحييد ذاك[٨] كما سنرى. ولا شك لدينا في أنه بدون تلك الغنائم ـ وهي فيْءٌ مشروع في الإسلام ـ ما كان في وسع الجماعة المقاتلة أن تتماسك وتستمر في معركتها مع الملإ المكّيّ.

* * *

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ١٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٠٨.

(٨) كان للغنائم دور آخر في افتداء الأسرى. انظر في هذا أول تجربة لافتداء الأسرى في معركة «بدر» في: الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤١ ـ ٤٦.

«. . . فإن الحرب خدعة». عبارة قالها الرسول[٩] في معرض حَثِّه أَحَدَ حديثي عهدٍ بالإسلام، ممَّن أخفى إسلامَه عن قومه (= غطفان)، ليدُسَّ أخباراً مكذوبة في أوساط الحلف الثلاثيّ الذي تهيّأ لقتال المسلمين، في ما سوف يُعْرَف باسم «معركة الخندق»[١٠]، سَعْياً في تضليل قوى الحلف، وفكّ تحالفها، وكفّ مخاطر ما انْتَوتْهُ. والعبارةُ ـ بعيدةً قليلاً عن سياقها المتعينّ الذي وردت فيه ـ إنما تُفْصِح عن وعْي **سياسيّ** لمعنى الحرب لا يليق بأيِّ تحليلٍ أن يتجاوز عما يحمله من دلالات. القائل ما قالَ ليسَ شخصاً عاديّاً عند المسلمين كسائر الناس، إنه نبيٌّ وصاحبُ رسالة ومتلقِّي وحي. ومع ذلك، فالحرب عنده **خُدْعة**. ومعنى ذلك أنها (= الحرب) أكثر من إرادةٍ مؤمنَة لدى مَنْ يخوضونها دفاعاً عن مبدإ متمتعين بالعناية الإلهية: إنها **ميزانُ قوى**، **وذكاءٌ سياسيّ**، **وقوةُ بديهة**، وإلمامٌ بمواطن ضَعْف العدوّ ولعبٌ عليها وعلى تناقضاته. ولذلك، يجوز فيها كل شيء بما في ذلك الكذب على الخصم ومغافلته.

من تحصيل الحاصل أن يكون مثل هذا الوعي سياسيّاً وإن حَمَلَهُ نبيٌّ، إذِ النبوَّةُ لم تنفصل عن السياسة في التجربة المحمَّدية، بل استوعبتها. لكن أهميته في أنه ينبِّهُنَا إلى وجوب اعتبار عواملَ مثل الإرادة، والتخطيط، والكفاءة في القتال، وحُجِّيةِ رأْيِ من اسْتُشِيرَ أو قدَّم رأياً في شأنٍ عظيم مثل الحرب كان يمكن فيه أن يَتَقَرَّرَ مصيرُ الجماعة التي تخوضُها. إنه ينبِّهنا إلى ما هو **سياسيّ** في الحرب النبويّة، ويدعونا إلى **قراءةٍ سياسية** لهذه الحرب، ولأسباب النصر والهزيمة فيها، بعيداً عن فرضية الدروس التي تقدّمها السماء للمسلمين المحاربين: منتصرين في حروبهم أم خاسرين، كما تفعل ذلك مقالات «فكرية» عديدة ـ اليوم ـ تحاول تفسير انتصارات المسلمين أو هزائمهم، في الماضي، بتعليلات ميتافيزيقية[١١].

إذا ألقينا نظرة على حروب النبي والمسلمين على قريش ـ بين الهجرة وفتح مكّة ـ تُطَالِعُنَا حقيقةٌ شديدةُ البيان والدلالة هي أن هذه الحروب هي التي **سرَّعت وتيرةَ الدعوة ونقلتها انتقالَتَها الحاسمة نحو كسب معركتها مع الوثنيّة القُرشيّة**. كان ذلك ـ بداهةً ـ بسبب انتصارات عسكرية باهرة ومتلاحقة حققوها في بحر سنواتٍ معدودات. لم يَخْلُ الأمر، في هذه الحروب، من انكساراتٍ وهزائمَ شديدةِ المرارة ذاقوا طَعْمَها وهزَّت ثقتَهم في أنفسهم أحياناً؛ لكنها (هزائم) مَا مَنَعَتْهُم من أن

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٠) انظر تفاصيل المعركة ومعطيات الخدعة في: المصدر نفسه، ص ٩٠-٩٨.

(١١) من المفارقات أنها ما برحت تفعل ذلك حتى اليوم: ننتصر لأننا تشبثنا بعقيدتنا، وننهزم لأننا حِدْنَا عن جادّتها؛ ولكن، دون أن نفسّر أو نُعَلِّل أو نبرّر لماذا ينتصر علينا «الكفار» ويسحقوننا مع أنهم «كفار»!

يذهبوا بعيداً في ما بدأوا فيه. كانت أمامهم آمال عظيمة بانتصار رسالة دينهم الذي وُعِدُوا به؛ وكان فيهم نبيٌّ يقودهم ويقاتل معهم ويرفع من معنوياتهم، و- الأهم - يَدُلُّهم دينيّاً على طريق النصر والتمكين. وفي الطريق إلى ذلك اليوم العظيم، تتداعى في النفس أحلامٌ صغرى، ولكن يومية وحيوية، يبرّرها دينُهم نفسُه: غنائمُ تفيءُ بها انتصاراتُهم وتتماسك بها جماعتُهم واجتماعهم الأهليّ في شروط الصحراء القاسية. قبل إسلامهم والهجرة، كانوا مقاتلين - أو أكثرهم كذلك - داخل قبائلهم وضمن تقاليد الصحراء والنظام القَبَلِيّ. لكن الإسلام حوَّلهم إلى محاربين محترفين جاهزين للقتال مع كل أمر يصدر عن قائدهم (النبيّ). والأهمُّ من ذلك، أنه جَهَّزَ مخيالهم الجمْعيّ بوعد الفتح المُبين، وبخزائن كسرى والتمكين، وإلاّ فالشهادة والخُلْدِ في جنَّة عدْن.

كانوا منتصرين في كل الأحوال، أو هكذا تمثَّلوا معنى النّصر من الدعوة: معركة تقودهم إلى كَسْر شوكة العدوّ وحِيَازَةِ ما كُتِبَ لهم من غُنْم مُحَقُوق، أو تأخذهم إلى الدّار التي تعوِّضهم عن بَأسهم في الجهاد وبؤسهم في الدّنيا. ولم يكن ذلك الشعور بالنصر - في الحالَيْن - تفصيلاً قليلَ الشأن في وجدانهم وفي الشكيمة: كان طاقةً روحية خلاقة فجَّرت في أنفسهم ينابيعَ قوةٍ إنسانية لا تقاسُ قياساً مادّياً عادياً. وحين يستعيد المؤرخ أو القارئُ في تلك المعطياتِ، اليوم، واقعة معركة «بدر» وانتصار المسلمين الساحق فيها، على الرغم من اختلال ميزان القوة العدديّ[١٢] لصالح قريش، لن يكون في وسعه تفسيرُ ذلك الانتصار - أو فَهْمُهُ - إلا متى أَدْخَلَ في حسبان التحليل معطًى غيرَ ماديٍّ، وإن كانت نتائجُه مادّيّة، هو **الوازع الدينيّ** الذي رجَّح قانون **ميزان الإرادات**[١٣] على قانون ميزان القوى العسكريّ والبشريّ. ولم يتغيَّر الوازع الديني ذاك حتى حينما صارت لجيش محمد شوكةٌ ومهابة، فَحَصَد من الانتصارات ما أَرْهَقَ قريش ودفعها إلى التصاغر والاستسلام - في النهاية - أمام عشرة آلاف مقاتل زحفوا مع نبيّهم يوم فتح مكّة[١٤]. لكن هذا الوازع لم يكن كافياً دائماً لتحقيق الانتصارات، وللتعويض عن النقص العدديّ أو عن سوء التخطيط

---

(١٢) كان عدد مَنْ قاتل من المسلمين في «بدر» - في قول ابن إسحاق - ثلاثمائة وأربعة عشر مقاتلاً، فيما بلغ عدد مقاتلي قريش - في قول الواقدي - تسعمائة وخمسين مقاتلاً. انظر في هذا: المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٧.

(١٣) استعملنا المفهوم نفسه - ميزان الإرادات - لتفسير أسباب انتصار المقاومة اللبنانية على الجيش الصهيوني في جنوب لبنان. انظر: عبد الإله بلقزيز، **المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

(١٤) انظر التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٥٢-١٦٥.

والتدبير، إذْ كان في وُسْع الأخطاء أن تضع هذا الجيش في موقفٍ صعب، كما حَصَل ذلك في غير مناسبة، وأن تقوده ـ حتى ـ إلى الهزيمة. وهو، مرةً أخرى، ما يكشف عن الطبيعة السياسية للحرب وعن الحاجة إلى قراءتها كذلك.

تَلَقَّى المسلمون هزيمةً منكرة في معركة «**أُحُد**» مع أن وضعهم العسكريَّ فيها كان أفضل مما كَانَهُ في «**بدر**»[١٥]: عُدَّة وعدداً واعتداداً بالنفس خاصة. وتفيد العودة إلى المصادر التاريخية بتفسيرٍ اجتماعيٍ وسياسيٍ للأسباب التي قادت إلى الهزيمة بعيداً عن فرضية الدّرس الإلهي التي أخذ بها كثيرون من غير الأخباريين والمؤرخين لاحقاً لـ «فهم» «نازلة» هزيمة النبيِّ وجيشه أمام قريش، أو قل لـ «فهم» مفارقة هزيمة الإيمان أمام الكفر. لم يتخلَّ الله عن المؤمنين في هذه الموقعة، ولا حَجَبَ عنهم عنايَتُه، ولا عاقَبَهم على فِعْل أَتَوْهُ لِغير مَرْضَاتِه، وإنما حَصَدَ المسلمون هزيمةً ازْدَرَعُوهَا بأنفسهم والْتَمَسُوا الطريقَ إليها بأخطائهم. وهنا قيمة الرواية التاريخية.

وإذا كانت الرواياتُ التاريخية تُجْمع على تبرئة الرسول من المسؤولية المباشرة عن قَوْدِ المسلمين إلى الهزيمة في «أُحُد»، من خلال تشديدها على موقفه الداعي إلى عدم الخروج من المدينة لِقَاتَلَةِ قريش حيثُ عَسْكَرَتْ في «أُحُد» (على مقربة من المدينة)، وإلى الإعداد لحربهم إن غَزَوْهَا، أو من خلال القول إن نزوله عند رأي الأغلبية إنما كان من باب استكراهه على ذلك[١٦]، فإنها لا تُفَسِّر لماذا ارتضى عن قبولِ رأيَ أغلبيةٍ يعرف ـ سلفاً ـ أنه غير سديد. ومع أن الروايات إياها تنحو نحو تظهير فِعْل استشارةِ النبيِّ أصحابَه في أمرٍ عظيم بحجم الحرب، إلا أنها تذهب ـ ضمناً ـ إلى الاستنتاج بأن الرأي الأغلب في تلكَ الاستشارة إنما كان خاطئاً ودون مستوى التقدير النبويّ للموقف. وفي هذا أيضاً ما يفيد بالحاجة إلى تفسير واقعيٍّ سياسيٍّ للهزيمة.

ولقد كانت الهزيمة مؤلمة حقّاً ومُذِلّة: انكسر جيش المسلمين أمام العدو، وفَرَّ كثير من مقاتليه، وانهار تنظيمُه العسكريُّ؛ حتى النبيُّ نفسُه تُرِكَ لمصيره دون حماية، ولِيذَ بالفرار مِمَّن كان عليهم أن يَحدِبُوا على أمنه! ولم يكن بسيطاً في مخيال الجماعة أن محمَّداً: الرجلَ العظيم الذي هداها إلى الإسلام، وقاد حروبَها، انتهى في «أُحُد» إلى

---

(١٥) وليس معنى ذلك أنهم كانوا في وضع عسكريٍّ أفضل من قريش، وإنما كان عددهم أكبر مما كانه في «بدر» وإن ظلتِ النسبةُ العدديّة بين الفريقينَ هي نفسها: ألف مقاتل من المسلمين مقابل ثلاثة آلاف من مقاتلي قريش في ما روى الطبري. انظر: المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.

إنسانٍ عادي شُقَّت شَفَتُه، وجُرِحَت وجنتاه وجَبْهَتُه، وسال الدَّمُ على وجهه[١٧]، وتُرِكَ لمصيره وحيداً. حتى أقرب الصحابة إليه: عثمان بن عفان، فرَّ من ساحةِ المعركة باحثاً لنفسه عن أمان[١٨]! لقد كانت هذه الهزيمة، التي أصابَ المسلمين من بلائِها أثلاثاً[١٩]، والتي ساهم في صُنْعها ـ في جملة عوامل أخرى ـ إغراءُ الغنيمة[٢٠]، درساً قاسياً في السياسة تلقَّاه جيش محمد قبل أن يستوعِبَهُ في اللاحقات من التجارب مستدركاً، ولكن. . . إلى حدّ.

«إلى حدّ» لأن سابقةَ «أُحُد» تكرَّرت على شَائِنٍ نحوٍ في «**غزوة تبوك**» وكشفت عن هشاشةِ الدَّاخلِ الإسلاميِّ المدينيّ. والأَنْكَى أن ذلك حَصَلَ في السنة التاسعة للهجرة، بعد قرابة عام على فتح مكة وانتصار الإسلام! إن هذه الغزوة، التي تطلَّع فيها المشروعُ النبويُّ إلى ما يقع خارج نطاق حرب القبائل: أي إلى حرب الدول (= الروم)، تُمَثِّلُ انعطافةً كبيرة في تاريخ الاجتماع الإسلاميِّ حديثِ النشوء: فإلى أنها نقلت الحربَ الإسلامية من المجال الحجازي وجوارِه إلى تخوم الامبراطورية البيزنطية، امتحنتْ قدرة الاجتماعِ الإسلاميِّ الجديد على الصمود والتَّماسك وعلى البقاء موحَّداً من جهة، وعلى قدرته على الذهاب برسالة الإسلام بعيداً إلى حيث تستكمل مشروعها التوحيديّ من جهةٍ ثانية. وسيتضح بعد الغياب النبويّ أن الامتحان أخذ طابعاً **جدلياً** متوتِّراً حَكَمَتْهُ **آليتان متجاذبتان**: الانكفاء عن الدعوة والمشروع والإحجام عنهما بالتمرد على «الدولة» والعودة إلى القَبِيل، كما في «الردّة»، والإقدام على الخروج بهما (= الدعوة والمشروع) إلى رحابٍ أبعد من المجال الجزيري (بالفتوح) من أجل صناعة الأمة والتاريخ.

في «غزوة تبوك»، أسرَّ النبي لأصحابه بوجهته: ولم يكن ذلك شأنه في ما قبلها[٢١]. لكن جيشه تعب، وكَبُرَ عليه أن يلقى الروم وجهاً لوجه وهم في ذاكرته

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٩) «ثلثٌ قتيل، وثلثٌ جريح، وثلث منهزم» بعبارة الطبري. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٠) يصوّر الطبري هذا التهافت على الغنيمة ـ في عزّ الاندحار العسكري ـ راوياً: «. . . وإن رسول الله (ﷺ) بعث ناساً من الناس؛ فكانوا من ورائهم [يَقْصِدُ من وراء جُند المسلمين]، فقال رسول الله (ﷺ): كونوا هاهنا، فَرُدُّوا وجْهَ مَنْ فَرَّ منَّا، وكونوا حرَّاساً لنا من قِبَل ظهورنا. وأن رسول الله لَمّا هزم القوم هو وأصحابه، قال الذين جعلوا من ورائهم بعضهم لبعض، ورأوا النساء مصعدات في الجبل، ورأوا الغنائم: انطلقوا إلى رسول الله (ﷺ)؛ **فَأَدْرِكوا الغنيمة قبل أن يسبقونا إليها**. . . ، فكان ابن مسعود يقول: ما شعرت أن أحداً من أصحاب النبي (ﷺ) كان يريد الدنيا وعرضَها حتى كان يومئذ». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ (التشديد مني).

(٢١) «وكان رسول الله قلما يخرج في غزوة إلاّ كنى عنها، وأخبر أنه يريد غير الذي يصمد له؛ إلا ما =

أهل شدّةٍ وبأس، فوُجِدَ من يقول ـ من رجال جيشه ـ تثبيطاً للعزائم وصرفاً للناس عن القتال: «لا تَنْفِرُوا في الحَرّ»[٢٢] متذرّعاً بقسوة الطبيعة التي أَلِفَتْها العرب؛ ثم «جاء المعذِّرون من الأعراب، فاعتذروا إليه»[٢٣]، وبدأ يتخلَّف عنه أفراد جيشه وهو ماضٍ إلى القتال[٢٤]. ولم يكن موكب النبي قد وصل إلى تبوك ـ ليكتشف أن جيش هرقل غادرها إلى حمص ـ حتى كان جيشه قد تفكّك قبل أن يحارِب! فَقَفَلَ عائداً إلى المدينة، ظافراً بصُلْح على الجزية من بعض اليهود والنصارى (يُحَنَّة بن رؤبة، وأهل جرباء وأذرح وأُكَيْدِر دومة[٢٥] يُعَوّض به ليس عن خسارة حربٍ لم يَخُضْها ضد الروم، بل عن خسارة جيش ذَهَبَ إليها محطَّم المعنويات، وكان من حسن حظه أنه لم يَخُضها. في كل حال، أتت **سورة التوبة**[٢٦] تؤنّب المسلمين على تخاذلهم وضَعْف شكيمتهم، وتصْفح عمن صفحت عنه منهم[٢٧] ابتغاء دفعهم إلى مراجعة موقفهم.

* * *

إذا تركنا هزائم المسلمين في الحرب جانباً لأنها كانت قليلة ـ وإن كانت ذات دلالات كبيرة على اتصالِ الحرب بالسياسة بعيداً عن أية نظرة ميتا-تاريخية أي بوصفها فعلاً سياسياً دنيوياً خالصاً وإن أتاه النبي وقاده ـ أَلْفَيْنَا معظم حروبهم نصراً. وهم كانوا ـ بكل تأكيد ـ يحتاجون إلى مثل ذلك النصر حاجتَهم إلى حربٍ مبرَّرة لديهم ومعقولة[٢٨] لاتصالها بإلزامات الوحي وحاجات بناء جماعةٍ مؤمنة ثم جماعةٍ سياسية. ويبدو من **الحصيلة** العسكرية **العددية** لتلك الحروب أنها كانت كبيرة جدّاً إذا ما نُظِر

= كان من غزوة تبوك، فإنه بيّنها للناس لِبُعْدِ الشُّقَّة وشدّة الزمان وكثرة العدو الذي يَصْمِد له، ليتأهَّب الناس لذلك أُهْبَتَه، وأمر الناس بالجهاز، وأخبرهم أنه يريد الروم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٤، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقَّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، مج ٢، ج ٤، ص ١٣١.

(٢٥) المصدران نفسهما، ص ١٨٥ و١٣٢-١٣٣ على التوالي.

(٢٦) وهي قد تكون ـ كما يذهب إلى ذلك البعض ـ آخر سور القرآن التي نزلت قبل انقطاع الوحي ووفاة صاحب الدعوة.

(٢٧) انظر تفسير أحداث تبوك بسورة التوبة عند الطبري: المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٦، وتحليلاً أوفى للسورة في ضوء الأحداث في: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (ط ٤)**، ص ١٢٣ ـ ١٢٧.

(٢٨) انظر ثلاثة أنماط من عقل الحرب أو إدراك معقوليتها (دينية، اقتصادية، دولتية) في: Hamadi Redissi, *L'Exception islamique*, la couleur des idées (Paris: Seuil, 2004), pp. 87-92.

إلى الحيّز الزمني (النبويّ) الذي وقعت فيه (عشر سنين). فقد أحصى أبو جعفر الطبري ستّاً وعشرين غزوة غزاها الرسول بنفسه[٢٩]، وقاتل في تِسْع منها[٣٠]. أي ما يعني ـ في حساب النسبة ـ أن المسلمين خاضوا ثلاث حروب بقيادة نبيهم كمعدّل عامّ في العام الواحد تقريباً. لكن هذه الحصيلة نسبية لأنها لا تحتسب غزوات أخرى لم يشارك فيها الرسول، بل عقد لواءَها لقادةِ حربٍ آخرين، وقد بلغت ـ في ما روى الطبري ـ «خمساً وثلاثين بعثاً وسريّة» سردها بالتفاصيل[٣١]. ومعنى ذلك أن مجموع غزوات المسلمين، منذ الهجرة إلى المدينة إلى وفاة الرسول، إحدى وستين، أي بمعدَّلٍ يزيد عن الغزوة الواحدة كل شهر ونصف. وقد يكون معدلاً استثنائياً في تاريخ الحروب البشرية بين الفريق الواحد وأعدائه.

لكن الحصيلة الكمية هذه ليست ذات أهمية إلا في حساب **النتائج السياسية** التي حققتها. وفي هذا كان رصيدُها عظيماً وذا آثارٍ استراتيجية. فلم يكن النبي وجيشه قد فرغ من فتح مكة ـ عنواناً رئيساً لهزيمة الوثنيَّة القرشية أمام عقيدة التوحيد ولهزيمة الملإ المكي من **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾**[٣٢] أمام المُسْتَضْعَفِين ـ حتى لانَتْ عريكةُ أُبَاةِ الفَيْءِ لعقيدة الإسلام وجماعته المؤمنة، وانكسرت ممانعتهم، وأتوا رسولَه أرسالاً في وفودٍ تكثفت وِفادتُها في بحر أشهر معدودات في ما عُرِفَ في التاريخ الإسلامي بـ «عام الوفود»[٣٣]. لقد انتصر محمدٌ، ومَلَك جزيرة العرب ودانت له الرقاب، وفَشَا الإسلام خارج مجاله الحجازي: المديني ـ المكيّ في زمنٍ قياسي من عمر الرسالات والمجتمعات والثقافات. ثم. . . قامت دولتُه.

*

لكن رجلَ السياسة ـ ونبيُّ الإسلام محمد بن عبد الله رجلُ سياسةٍ كبيرٌ ـ لا يمارس الحرب فقط لتحصيل أهدافه؛ بل يجنح للعمل بأدوات السياسة إن كانت هذه تَفِي بما تَعُودُ به الحرب عليه، ودون اللجوء إليها. ولقد فَعَل ذلك في كل الأحوال: حين كان في موقع ضَعْف بحيث لا يُسْعِفه ميزان القوى لخوض قتالٍ متكافئ؛ وحين كان في موقع قوة يملك أن يَرْدَعَ ويستدرج ويعفو بعد أن يأخذ من المستسلم ما ابتغاه

(٢٩) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٢٠٦.

(٣٠) هي: بدر، وأُحُد، والخندق، وقريظة، والمصطلق، وخيبر، والفتح، وحنيف، والطائف. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٣٤.

(٣٣) انظر التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

منه. وفي السياسة، أثبت النبي اقتداراً استراتيجياً وتكتيكياً غيرَ معهود أو مألوف في أيام العرب، وكفاءةً في القيادة لم تحظَ كفايةً بالعناية والدرس حتى الآن. والأهم من ذلك أنه ـ وهو النبي ـ قدَّم درساً في معنى السياسة وتَطَلُّبَاتِها لم يُدْرِكْهُ في حينِه ـ كما لا يدركه اليوم ـ من نظروا إلى السياسة نظرة صوفيةً طُهرانية، واستغربوا أن يُقْدِم الرسول على ما يَبْعث الشكَّ في حقوقِ دعوةٍ لا ينبغي لها أن تتنازل عن قضيتها أمام الأعداء. ولقد كان أسلوب **المفاوضة** مَّما توسَّل به النبي في معاركه مع خصومه ـ ولم يُقِرّه له بعض صحابته قبل أن يدركوا مغزاه في ما بعد ـ ومما نجح به في احتصاد ما رَامَ حصادَه من أهدافٍ سياسية.

سبق لنا أن حددنا ـ في كتابٍ سالف[٣٤] ـ صوراً ومناحيَ **أربع** لأسلوب المفاوضة الذي انتهجه النبي في مواجهة خصومه والأعداء هي: **المحالفة، والمساومة، والمخادعة، والتنازل**. ولَّما كنا تناولنا المحالفة قبلاً (في الفصل السابق)، فسنقف ـ في ما يلي ـ على الوجوه الثلاثة الأخرى من المفاوضة النبوية.

ثانياً: المفاوضـــة

يقدم «صلح الحديبيَّة» مثالاً أعلى للمسْلك السياسيّ النبويّ النازع نحو الواقعية والنزعة المرحليّة. وهو صلح أتى في أعقاب مفاوضاتٍ خاضها مع قريش ووفّرت له هدنةً كان يحتاجها لبناء قوته قبل أن يَنْقُضَه بعد أقل من سنتين على إبرامه. لم يأت ذلك المسلك عفواً أو من فراغ، وإنما كانت له مقدماته منذ بدايات تجربة الدّعوة في مكّة قبل الهجرة: حين كان يحاور عشيرتَه القرشيّة على الدخول في الإسلام دونما جنوح منه ومن تابعيه لأيِّ صِدام. ومن النافلِ القول إنّه مسْلكٌ إنما ينمّ عن شخصيةٍ تشربتْ مبكّراً معنى السياسة وتوسَّلت بها، وقدَّمت فرصةً زمنيةً طويلة لها (ثلاث عشرة سنة) قبل أن تلجأ إلى غيرها من الأساليبِ حين تبيَّنَتْ الحدودَ المتواضعة للنتائج التي في وُسْعِها قِطَافُها بها. فشلَتِ السياسةُ في إقناع قريش، فلم يعد ثمة من مناصٍ من الحرب لِحَمْلها على أن تَضْوِيَ في الإسلام. قبلَ الهجرة والحرب، كان ضَعيفَ الوسائل المادية ولا قوةَ لديه سوى الدعوة مجادلةً بالحسنى والرأي. أما الآن، فبات قوياً، يملك جيشاً مرهوب الجانب، جرَّبته قريش فَلَحِقَهَا منه الأذى. فلماذا ـ إذاً ـ لا يعاود طَرْقَ باب السياسة من موقع القوة هذه؟

ذلك التقدير ما صنع «صلح الحديبية» بالذات. ولعله في أساس القرار النبويّ

---

(٣٤) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٤٠ ـ ٤٣.

«المفاجئ» بالخروج من المدينة إلى مكّةَ معتمراً، حيث بين المدينتين وأهلَيْهما حروبٌ ودم، مُتَقَصِّداً أن يكون الخروج إليها بغير جيشٍ أو سلاح حتى يكون ذلك بمثابة رسالةٍ سياسية منه إلى قريش توحي لها بالاستعداد للتفاهم على تسوية للنزاع كما سنرى لاحقاً. لكنه كان قد أقدم على **مساومة سياسية** لحلفاء قريش قبل أن يرسل رسالته السياسية إليها في الحديبية، وكان ذلك في «غزوة الخندق» ـ أو غزوة الأحزاب.

كانت اليهود ـ في ما تقول الروايات التاريخية[٣٥] ـ من بني النضير ومن بني وائل قد ألّبت قريشاً على النبيّ والمسلمين ووضعت نفسَها تحت تصرف قريش لقتاله. فتألفت ضدّه الأحزاب (= التحالفات) من قريش، ومن يهود المدينة، ومن قبيلة غطفان، وسارت إليه ـ إلى المدينة ـ يقودها أبو سفيان بن حرب. خَنْدَقَ المسلمون على أنفسهم (= حفروا خندقاً) لِيَكُفُّوا هجمة المهاجمين؛ لكن الخندق تحوَّلَ إلى حصارٍ أطبق على النبيّ وصَحْبه قرابة شهرٍ؛ «فلما اشتد البلاء على الناس، بعث رسول الله (ﷺ)... إلى عُيَيْنَة بن حصن، وإلى الحارث بن عوف... ـ وهما قائدا غَطفَان ـ **فأعطاهما ثُلْثَ ثمار المدينة، على أن يرجعا بمن معهما عن رسول الله (ﷺ) وأصحابه**، فجرى بينه وبينهم الصلح...»[٣٦]. كان هدف الرسول من ذلك أن يَفُكَّ تحالف القوى المعادية ضدّه بتحييد قوة غَطَفان الكبيرة لمواجهة قريش مباشرة: علماً بأن يهود بني النضير ـ التي تعرضت للتصفية والإجلاء من المسلمين قبل عامٍ من غزوة الخندق ـ لا تشكل قوةً عسكرية يُعْتَدُّ بها أو يُخْشى جانبُها.

يتعلق الأمر **بمساومة سياسية**، إذاً، مصروفةٍ لتأدية وظيفةٍ تكتيكية بالنسبة إلى المسلمين هي شقّ صفوف الأعداء وإيقاع التناقض في قواهم. غير أنه وُجِدَ من المسلمين من لم يُدْرِكِ الأبعاد السياسية لتلك المساومة، فقرأ فيها تنازلاً مجانياً من النبيّ للمشركين. فهذا سعد بن معاذ، سيّدُ الأوْس (الأنصاريين) الذي بعثه النبيّ لاستطلاع أمر المهاجمين الأعداء، يردّ على النبيِّ معارضاً موقفه في ما يشبه الاحتجاج قائلاً: «يا رسول الله، قد كنّا نحن وهؤلاء القوم على الشِّرْك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلاّ قِرًى [= أي ضيافةً] أو بيعاً، أَفَحِينَ أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزَّنا بك وبه، نعطيهم أموالنا! مالنا بهذا من

(٣٥) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ٢، ج ٣، ص ١٧٠، والطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٩٠.

(٣٦) المصدران نفسهما، ص ١٧٦ و٩٤ على التوالي (التشديد مني).

حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم»[٣٧]. كانت حسابات النبي سياسيّة، بدليل أن المسلمين نجوا من طوق الخندق، فيما كان استغراب سعد ابن معاذ ينتمي إلى ما قبل ـ السياسة وإن كان يجري على لسانِ مؤمن يربأ بالإيمان أن يساوم الكفر. سيتكرر ذلك النوع من الاستغراب (الاحتجاجي) في عقد الصلح الذي أُبرم في الحديبية، ولكن ـ هذه المرة ـ على نحوٍ حادّ حدَّةَ مَن عَبَّر عنه: عمر بن الخطاب.

* * *

يروي ابن إسحاق[٣٨] أن الرسول «خرج في ذي القعدة[٣٩] معتمراً، لا يريد حرباً»، «واستنفر العربَ ومَنْ حولَه من أهل البوادي من الأعراب ليخرجوا معه، وهو يخشى من قريشَ الذي صنعوا، أن يعرضوا له بحربٍ أو يَصُدُّوه عن البيت. . .، وأَحْرَمَ بالعمرة، ليَأْمَنَ الناس من حربه، وليَعْلَم الناس أنه إنما خرج زائراً لهذا البيت ومعظِّماً له». وفي الحديبية (على مشارف مكّة بينها وبين المدينة)، جاء من يُخبره (= بِشْر بن سفيان الكعبي) أن قريشاً سمعت بمسيره وخرجت متهيئة لقتاله وخالد بن الوليد في خيْلها يتقدَّمُهَا، والرسول يُبْدي الحسرة على هذه الممانعة القرشية[٤٠]. وبدأت البعوث بين الرسول وقريش تُطَمْئِنُ الأخيرة على أن المسلمين ما أتوا مكةَ لحربٍ بل ليعتمروا عُمْرَتهم. وكان في جملة من بعث الرسول إلى قريش ـ من غير الوسطاء ـ عثمان بن عفّان بعد اعتذار عمر بن الخطاب عن المسير إلى قريش لأنه ليس في مكة من يَمْنَعه (يدافع عنه) من بني عديّ بن كعب (قبيلته)[٤١]. وحين أطلقت قريش سراح عثمان ـ بعد أن احتبسته فترة[٤٢] ـ كانت قريش قد نضجت لإبرام الصلح.

في الأثناء، نجح النبي في تَحْيِيدِ أحباش كنانة: حرّاس الكعبة، حين اكتشفوا

---

(٣٧) المصدران نفسهما، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ و٩٤ على التوالي.

(٣٨) المصدران نفسهما، ص ٢٤١ و١١٦ على التوالي.

(٣٩) في السنة السادسة للهجرة.

(٤٠) قال ابن إسحاق مورداً تعليق النبي على ما سمع: «قال رسول الله (ﷺ): يا ويْحَ قريش! لقد أكَلتهم الحربُ، ماذا عليهم لو خَلَّوا بيني وبين سائر العرب، فإن هُمْ [وعند الطبري: هُنّ] أصابوني كان ذلك الذي أرادوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة». انظر: المصدران نفسهما، ص ٢٤٢ و١١٧ على التوالي.

(٤١) المصدران نفسهما، ص ٢٤٦ و١٢١ على التوالي.

(٤٢) تبلَّغَ النبيُّ خَبَرَ قتْلِ قريش عثماناً، فتجهَّزَ لقتالها. وفي ذلك حصلت بيعة الشجرة أو بيعةُ الرضوان. انظر التفاصيل في: المصدران نفسهما، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ و١٢١ ـ ١٢٢ على التوالي.

أنه حَمل في ركابه هَدْياً (= هدَايَا)، هي كناية عن سبعين بَدَنَة[٤٣] (أُضحية)، دافعاً سَيِّدَ الأحباش: الحُلَيْسَ بن علقمة (أو ابن زبَّان!)، إلى الصِّدام مع سادة قريش صارخاً في وجوههم: «يا معشر قريش: والله ما على هذا حالفناكم، ولا على هذا عاقدناكم؛ أن تَصُدُّوا[٤٤] عن بيت الله مَن جاءَهُ معظِّماً له؛ والذي نفسُ الحُليس بيده لَتَخَلُّنَّ بين محمد وبين ما جاء له، أو لأَنْفِرَنَّ بالأحابيش نَفْرةَ رجلٍ واحد»[٤٥]. مرة أخرى يَفُكّ النبيُّ صفوف أعدائه ويُوقِعُ التناقضات فيها مدركاً أهمية موقف أحابيش كنانة: سَدَنَة الكعبة، في المعركة بينه وبين قريش. وقد تبيَّن أن اعتراض أحباش مكة كان ذا أثر حاسم في تليين عريكة قريش وحَملها على الصلح مع محمد، وعلى مبادلته رسائلَه التي يُرسل. وحين بعثتْ قريش رسولها إلى النبي ـ في أعقاب إرساله عثمان بن عفان إلى أبي سفيان بن حرب ـ حَمَّلَتْه تكليفاً يقول: «أئتِ محمداً **فصالحه، ولا يكن في صلحه إلاّ أن يرجع عنّا عامه هذا،** فوالله **لا تحدّث العرب أنه دخل علينا عنوة** أبداً»[٤٦]. ثم خفَّ إلى معسكر المسلمين يبلّغ الرسالة.

في رسالة قريش هذه إلى النبي ـ التي نقلها ابن اسحاق عن الزّهريّ ـ **ثلاثة مواقف** تستوقف قارئها: **أولها** أن قريشاً لا تمانع في صلح محمد وجماعته وتأمُرُ مبعوثها (= سهيل بن عمرو) أنْ «صَالِحهُ». **وثانيها** أن هذا الصُّلحَ ليس مُرْسَلاً أو بدون قيود بحيث يُسْقِط التناقض بينها وبين المسلمين، وإنما هو صُلْحٌ مقيَّد ومشروط: تعترف فيه بحقه في الاعتمار ـ وكانت تَأباهُ قَبْلاً ـ مقابل أ ن يُمْسِكَ عن إصراره على ذلك الاعتمار عاماً فلا يأتيه فوراً. وأما **ثالثها**، وهو على علاقةٌ بالثاني، فدفاعٌ مستميت عن هيبةٍ وكرامةٍ لقريش ترفض أن تُمَرَّغَا إن هي قَبِلَتْ دخول النبيّ مكة للاعتمار مخافةَ أن تتندَّر بها العرب شامتةً فيها. ما وراء هذه المعاندة تراضٍ خَفِيٌّ بين ابن قريش المتمرد عليها: محمد بن عبد الله، وبين قبيلةٍ بدأت تستوعي تدريجيّاً فوائدَ صلحها مع هذا «المتمرد» الذي سَامَهَا خَسْفاً وأدَّبَها وأقام لها الدليل على أنها تَخسَر إن عانَدَتْهُ وتَكْسب إن طَاوَعَتْهُ. لقد أدركتْ رسالتَه جَيِّداً: إنه يريد العمرة: والعمرة كالحجّ. ومعنى ذلك أنه يُطَمْئِنُها على مصالحَ ارتبطت لديها بطقوس الحج التي لم يَعُد ينظر إليها (النبيّ) كطقوس وثنية. والأهمّ في ذلك ـ ومن ذلك ـ أن في هذه الطَّمْأَنَة مَزيداتٍ ونوافلَ: إنه يريد العمرةَ سلماً بغير حرب، وتلك رسالة سياسية إضافية تشجع قريشاً على الصلح. وبالمقابل، أدرك النبيُّ أن جواب قريش لم

---

(٤٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٤٤) وفي: المصدر نفسه، ص ٢٤٤: «أَيُصَدُّ».

(٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

يكن صَدّاً كلَّه، وإن اشْتَرَطَ عليه صرْفَ النظر عن الاعتمار عاماً آخر، وأن فيه ما يشي برغبة قريش في تفاهم سياسي ثابت. ولأن محمداً بن عبد الله كان رجلاً سياسيّاً ودبلوماسيّاً ـ بلغة اليوم ـ مَن طرازٍ نادر، أدرك أن من مصلحته أن لا يَحْشُرَ قريشاً في الزاوية، وأن يأخذ كرامتَها وهيبتَها في الاعتبار فيحفظ لها ماء الوجه، إدراكاً منه أن التنازل عن عمرةٍ، في عامه الذي اعتزم فيه الاعتمار، أمرٌ يهونُ أمام استدراج قريش إلى صلحٍ لن يكون ـ في النهاية ـ إلا في صالح المسلمين.

هذا الإدراك النبويّ الحادّ لأهمية الصلح مع قريش، ولو من منظورٍ تكتيكي، هو الذي يفسّر لماذا أبدى النبيّ استعداداً لتقديم تنازلات في «صلح الحديبية» لم يفهم مراميها بعض صحابته. فحين اعتُزِمَ توقيع عقد الصلح بين النبي ومبعوث قريش «وثب عمر بن الخطاب، فأتى أبا بكر، فقال: يا أبا بكر، أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أَوَ لسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أَوَليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فَعَلاَمَ نعطي الدَّنيَّةَ [الذُّلَّ] في ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر الزم غَرْزه [أمره]، فإني أشهد أنه رسول الله؛ قال عمر: وأنا أشهد أنه رسول الله. ثم أتى رسولَ الله (ﷺ) فقال: يا رسول الله، ألستَ برسول الله؟ قال: بلى؛ قال: أَوَلسنا بالمسلمين؟ قال: بلى؛ قال: أَوَ ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى؛ قال: فَعَلاَمَ نعطي الدّنيّة في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمرَه، ولن يضيّعني»(٤٧).

يُرَدُّ استغراب عمر بن الخطاب إلى ما لَحَظه من تنازلٍ إسلاميٍّ في عقد صلح الحديبية المكتوب(٤٨) الذي أبرمه النبيّ مع مبعوث قريش. لم ينظر عمرُ إليه كتنازلٍ لغويّ شكلي، أو كتنازل تكتيكيّ محسوب، بل بوصفه تنازلاً دينياً (وسياسيّاً) تُشَكِّكُ فيه جماعةُ المسلمين في دينها وحقوقها، وإلا ما كان احتجَّ عليه وساءَلَ النبيَّ وأبا بكر مستغرباً أَمْرَه! لقد ارتضى النبيُّ في عقد الصلح أن يجاريَ قريشٍ في تعريفها إياه بأنه محمَّد بن عبد الله وليس رسول الله(٤٩). وارتضى أن يهادنها فيَكُفَّ الحرب عنها(٥٠)

---

(٤٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٤٨) انظر نص «صلح الحديبية» في: المصدران نفسهما، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ و٢٤٨على التوالي.

(٤٩) قال ابن إسحاق: «دَعَا رسول الله (ﷺ) عليَّ بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال: اكتبْ: باسم الله الرحمن الرحيم؛ قال: فقال سهيل [سهيل بن عمرو: مفاوِض النبي باسم قريش]: لا أعرف هذا، ولكن أكتبِ: باسمك اللهم. فقال رسول الله (ﷺ): اكتب باسمك اللهم، فكتبها؛ ثم قال: اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل بن عمرو: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتِلْكَ؛ ولكن اكتب اسمك واسم أبيك؛ قال: فقال رسول الله (ﷺ): اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل ابن عمرو...». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٢٣.

(٥٠) ورد في عقد الصلح: «اصطلحا على وضْع الحرب بين الناس عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكُفّ بعضهم عن بعض». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٨.

على الرغم من أنه صاحبُ حقٍّ ومأمورٌ بأن يُظْهِر هذا الدين الذي يُحمِلُه بحدّ السيف. ثم ارتضى بأن يفتح باب عودة المسلمين عن الإسلام طوعاً، ومن ثمة الدخول في عقائد قريش، فيما يَشْرط دخولَ مَنْ يرغب في دخول الإسلام بموافقة قريش على ذلك(٥١). وأخيراً ارتضى أن يقبل أمام الملإ بأن يُعَادَ مسلمٌ مُكرَهاً إلى قريش وهو يتوسل النبيَّ أن يُنقذه مما هو فيه، فلا يجد من النبيّ سوى قوله أن «اصبر»(٥٢). ولقد كان من شأن هذا كلِّه أن يُعَدَّ تنازلاً ليس في رأي عمر فحسب، وإنما في أوساط المسلمين أنفسهم الذين شَهِدُوا الصلح وعاينوا ما جرى(٥٣).

لم يكن الوعي السياسي لعمر بن الخطاب بالمستوى الذي يؤهله لاستيعاء ما رامَهُ النبي من التنازل الذي أقدم عليه ـ اضطرارياً ـ في «صلح الحديبية»، ولا كانت خبرته السياسية لِتُسْعِفَه في إدراك تعرُّجات الاستراتيجية المحمَّدية في مواجهة قريش. كان مندفعاً جدّاً، كما تُجمع على ذلك المصادر والروايات التاريخية، وحَدِّياً بحيث لا يرى التلاوين والتفاصيل في الموقف. ولذلك، ارتجل احتجاجه بالطريقة التي فَعَل بحسب رواية ابن إسحاق التي أثبتنا. وإذا كان أَمْرُ عمر على نحو ما ذكرنا ـ وهو من أهم صحابة النبيّ وأركان دعوته ـ فكيف بسائر المسلمين العاديين من جُنْد النبيّ الذين رَاعَهُمْ أن يتنازل قائدُهم للمشركين في ما ليس لهؤلاء حقٌّ على المسلمين فيه! كانت ثمة فجوة كبيرة بين النبيّ وبين جماعته على صعيد الاستعداد الذهني، ليس لأنه نبيٌّ خُصَّ بقدرات خارقة، ولكن لأنه قائدٌ كبير من طراز نادر يملك رؤيةً سياسية تفوق قدرة تلك الجماعة ـ بمن فيها صحابتُه المقرَّبون(٥٤) ـ على الاستيعاء.

---

(٥١) ورد في الصلح: «... على أنه مَن أتى محمداً من قريش بغير إذن وَليِّه ردَّه عليهم، ومَن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردُّوه عليه». انظر: المصدران نفسهما، ص ١٢٣ وج ٣، ص ٢٤٨ على التوالي (التشديد مني).

(٥٢) انظر في المصدرين نفسيهما، ص ١٢٣ وج٣، ص ٢٤٨ على التوالي واقعة ردِّ سهيل بن عمر لأبي جندل عن المسلمين وتوسُّلِ الأخير النبيَّ والمسلمين افتكاكه، واعتذار النبيّ عن عدم افتكاكه إياه قائلاً: «إنّا قد عقدنا بيننا وبين القوم عَقْداً وصلحاً، وأعطيناهم على ذلك عهداً، وأعطونا عهداً، وإنّا لا نغدِر بهم».

(٥٣) «فلمَّا رأوا [يقصد المسلمين] ما رأوا من الصلح والرجوع، وما تحمَّل عليه رسول الله (ﷺ) في نفسه، دَخَل الناس من ذلك أمرٌ عظيم حتى كادوا أن يَهْلِكوا». ولما عاينوا واقعة ردّ قريش أبا جندل إليها أمام النبي «زادَ ذلك الناسَ شرّاً إلى ما بِهم». انظر: المصدران نفسهما، ص ١٢٣ وج ٣، ص ٢٤٨ على التوالي.

(٥٤) لا تقول رواية ابن إسحاق لحادثة كتابة نصّ الصلح لماذا صمت أبو بكر بن أبي قُحَافة (= الصّدّيق)، ولماذا نَهَرَ عُمَراً رادّاً عليه سؤالَه الاستنكاري. لكن صمته قرينة على اقتناعه بأنه ليس يدرك ما يدركه النبيّ في أمر الصُلح وما قد يعود به على المسلمين من عائدات. أما عليّ بن أبي طالب ـ وهو الأكثر نباهةً في صحابة النبي ـ فتَنْسُب إليه رواية نقلها أبو جعفر الطبري أنه رفض أن يمْحُوَ اسم «رسول الله» من نصّ الصلح حين رفضه سهيل ابن عمرو وصفاً للنبي مطالباً بوضع اسم محمد بدلاً منه، وحين وافقه النبي على ذلك آمراً عليّاً بمَحْوه. فحين قال له النبي: «امح «رسول الله»»، ردّ علي: «والله لا أمحاك أبداً». وتردف الرواية: «فأخذه رسول الله (ﷺ) ـ وليس يُحسِن يكتُب ـ فكتب مكان «رسول الله» «محمد». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

فاتَ عمرَ بن الخطاب، ومن أخَذَ برأيه، أن ينتبه إلى **أمرين** في «صلح الحديبية» وملابساته: **أولهما** أن قبول النبي عودة من أسلم عن إسلامه ودخوله في دين قريش دون أن «يردّوه عليه» (أي دون أن تردَّه قريش إلى النبيّ) إنما يعني **أمرين** بالنسبة إلى النبي: أنه واثق، من جهة، من أن المسلمين لن يرتدّوا ـ على الأقل في عهده ـ عن الإسلام؛ وإذاً، فلا مخافة من تقديم مثل هذا التنازل لقريش التي لن تستفيد منه في وجه جماعةٍ اعتقادية متماسكة لا تساوم على دينها. ثم إنه، من جهة أخرى، لن يكون نادماً على مَنْ ضَعُفَت نفسُه وارتدَّ عن الإسلام، لأن الإسلام سيتحرَّر من عبء وجودِ مَنْ ليسَ صادقَ الإيمان أو ثابته. وهو ما يعني أيضاً أن «صلح الحديبية» سيوفّر للمسلمين فرصة امتحانٍ دينيّ ـ تربويّ، شبيهٍ بامتحان الحرب وابتلاء الحياة القاسية، تُفْحَص فيها معادن أنفسهم وإيمانهم. **وثانيهما** أن الحسَّ السياسيَّ النبويَّ كان عالياً بحيث أدرك القيمة الكبيرة لِمُصَالَحةٍ تكتيكيَّة مع قريش توفِّر هدنةً للمسلمين، يستجمعون فيها أنفاسهم وقواهم، وتُطَمْئِنُ عدوَّهم وتَفُكُّ تعبئَتَهُ الداخلية ضدّ المسلمين، من أجل مغافلته. وهذا عين ما حصل: فالصلح الذي قضى بهدنةٍ تمتد لعشر سنوات، سرعان ما مزّقه النبيّ بعد عامين حين هاجم مكّة ودخلها في ما عُرِفَ بواقعة فتح مكّة. وهو أمرٌ أتاه النبيّ ـ القائل إن «الحرب خدعة»[٥٥] ـ على الرغم مما تتمتع به العهود في ثقافة العرب ومنظومتهم القيمية من حُرمة[٥٦]. وفي ذلك، أيضاً، ما يلقي ضوءاً على مفهومٍ للسياسة لديه أرقى بكثيرٍ مما يمكن أن تَبْلُغَه مدارك جماعته وصحابته.

في كل حال، أتت المفاوضة تمثل آليةً من أَفْعَلِ الآليات للتمَّكين السياسيِّ للدعوة على نحوٍ لم تَقِلَّ فيه نتائجُها أهميةً وقيمةً من تلك التي جرى تحصيلُها من خلال التوسل بالحرب وبسواها. ولقد كان على الدعوة عند منعطف اشتداد عُودها واستواء بُنْيانها أن تترجم نفسها في مشروع كيانٍ سياسيّ مطابق: مشروع **الانتقال بجماعة المسلمين من الجماعة الاعتقادية إلى الجماعة السياسية.**

(٥٥) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٥٦) بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ص ٤٢.

الفصل الخامس

الدَّمْــج والتمايُــز

ربّما كان في حكم الصَّعب أن يُجْريَ تمييزٌ واضحٌ وقاطع بين الدينيّ والسياسيّ، بين الدعوة والدولة، في الإسلام المبكّر، وخاصة في الفترة النبويّة التي كان صاحبُ الدعوة فيها هو نفسُه قائدُ الجماعة السياسيّة ورئيسُ «دولتها». لكن هذه الصعوبة **منهجية** في المقام الأول وليست موضوعية تتعلق بالتباسٍ ما في الصلة بينهما (= الدينيّ والسياسيّ)، أو باستحالة تمييز الحدود والفواصل بين الدينيّ والدنيويّ في الأفعال النبويّة. نعم، كان النبيّ ملتزماً بالأمر القرآني في ما يأتيه من أفعالٍ ومواقف، وهذا طبيعيّ في سلوكه كنبيّ؛ لكنه كان يبادر ـ في حالاتٍ عدة ـ بمواقف واختيارات لم تكن مسنودة دائماً بالوحي ثم يأتي النص القرآني، في ما بعد، ليؤكد شرعيتها وسلامتها (وهذا هو الأعمّ الأغلب)، أو لِيُنَبِّهَ النبيَّ إلى أنها لم تكن على الوجه الأمثل دونما نيْلٍ من شرعيتها الدينية (وهذا ما حَصَلَ نادراً). ويُسْتَفَادُ من ذلك أن شطراً من الأفعال النبوية إنما مردُّه إلى تقديرٍ سياسيّ نبويّ وإن لم يكن ـ في كل الأحوال ـ منفصلاً أو مستقلاً عن التوجيه القرآنيّ أو عن الممارسة المحمّدية بوصفها ممارسة نبويّة.

وإذا كان من الممكن للباحث في تلك الصلة أن يَلْحَظَ أشكالاً مختلفة من حضور التمايز بين طرفيْها ـ الدينيّ والسياسيّ ـ في سائر لحظات التجربة النبويّة في مكّة والمدينة، إلا أنه لا يملك أن يَشُكَّ في أن الوجهَ السياسيّ من تلك التجربة إنما كان **أَظْهَرَ** في الحقبة المدنيّة منه في المَكّية. أما أسباب ذلك، فعديدة. وهي لا تَتَبيَّنُ في التشريع القرآني فقط، حيث كمُّ السُّوَر المدنيّة أكبر من نظيره في السُّور المكّية وأمتنُ صلةً ببناء الجماعة السياسيّة بعد استواء الجماعة الاعتقاديّة، بل تبَيَّنُ ـ على نحوٍ أوضح ـ من خلال **كمّ وكثافة** الأفعال النبويّة التي يسوغ تصنيفُها في باب السياسة؛

أي تلك الأفعال التي تبرز فيها صفة النبيّ كقائدٍ ورجل دولة (طبعاً إلى جانب كونه نبيّاً). وهي بغير شك ـ وإن ظهرت منذ بدء الدعوة ما قبل الهجرة ـ تغطيّ شطراً كبيراً من التجربة النبوية بعد الهجرة إلى المدينة وخلال الإقامة فيها. فإلى المحالفة والحرب والمفاوضة ـ وهي، بالتعريف، أفعالٌ سياسية وإن كانت تتصل اتصالاً مباشراً ببناء الجماعة الاعتقادية ـ وُجِدَتْ هناك أفعالٌ نبويّة لا يُخطئ الباحث إدراكَ طبيعتها السياسية ولا دورَها الرئيسَ في الإنشاء السياسي: إنشاء دولةٍ أو كيانٍ سياسيّ للجماعة الإسلاميّة الوليدة، وهي ما ستكون موضوع تناولنا في ما سَيَلِي.

تتصل بصعوبة التمييز بين الدينيّ والسياسيّ، بشكلٍ قطْعيّ، صعوبةُ وضْع حدودٍ زمنية فاصلة بين اكتمال الدعوة: حيث «الدولة» ما تزال بعدُ في طور الميلاد، وبين بداية قيام الدولة: حيث الدعوة لم تَنْتَهِ ولم تَبْرَح لحظة سيرورةِ الامتداد. هذه الصعوبة ناجمة عن **المحايثة** بين الحدَّيْن واللحظتين (الدعوة والدولة)؛ وهي محايثةٌ تُسْقِطُ أي نظرةٍ دياكرونية (تعاقبية) لهما، أو قُل أيَّ فصلٍ بينهما في الزمان. نعم، يمكن التمييز ـ **منهجياً** ـ بين لحظةٍ من التجربة النبوية كانت فيها مسائل **العقيدة** (الإيمان والشرك، المعاد والآخرة، الثواب والعقاب، قصص الأقوام التي جحدت أنبياءها. . . إلخ) هي المسائل الرئيس في الدعوة، وهي الموضوعات المركزيّة في الخطاب القرآنيّ؛ وبين لحظةٍ ثانيةٍ منها تَرَجَّحَتْ فيها مسائل **الشريعة** (= التشريع للاجتماع الإسلاميّ: من الأحوال الشخصيّة إلى الشؤون العامة: الاقتصاد والسياسة والحرب والمعاهدات الخارجية. . . إلخ)، وباتت مسائلَ النصّ القرآنيّ الأولى. وقد دَرَجَ الباحثون في تاريخ الإسلام على تأسيس **تمييزٍ مكانيٍّ وزمانيٍّ** على هذا التمييز القرآنيّ الموضوعاتيّ (Thématiques)، أو على قراءة الثاني في ضوء معطيات الأول، بالقول إن الإسلامَ المكيَّ إسلامٌ عقيديّ والإسلامَ المدنيّ إسلام تشريعيّ، ثم الاستنتاج، من ثمة، أن الأول ـ الذي شغل الحقبة بين بدء الدعوة والهجرة ـ يتصل بالدين، وأن الثاني ـ الذي استغرق الفترة الفاصلة بين الهجرة من مكّة والهجرة (النبوية) من الدنيا ـ يتصل بالسياسة والدولة.

ومع أن هذا التمييز لا تعوزُه القرائن عليه من النصّ القرآنيّ نفسه، حيث التمايزُ واضح فيه بين الخطاب المكيّ والخطاب المدنيّ، وحيث معطيات الدعوة في مكّة غيرُ مثيلتها في يثرب؛ ومع أنه قد يكون تمييزاً مفيداً منهجياً في بناء **قراءة تاريخية** للتجربة النبوية تأخذ بقاعدة التحقيب (Périodisation) في النظر إلى مفاصل تلك التجربة والمنعطفات، إلاّ أن التمييز ذاك لا يستطيع تجاهل حقيقة **التداخل التكويني** بين لحظات التجربة النبوية حيث كينونة كلّ لحظةٍ منها كامنة في جوف الأخرى. فلقد كانت فكرة السياسة والجماعة السياسية والدولة ثاويةً في الدّعوة منذ ابتدائها المكّي:

منذ كان القرآن الكريم يَعِدُ المسلمين بوراثة الأرض؛ مثلما كانت العقيدة تَفْرض نفسها على حقبة البناء السياسيّ ـ والدولتيّ ـ في المدينة. يكفي أن نذكِّرَ، هنا، أن ثلاثةً من أركان الدين (=العقيدة) ـ وهي الزكاة والصوم والحج ـ إنما افْتُرِضَتْ على المسلمين في المدينة. ويستفاد من ذلك أن التفكير في تاريخ النبوّة المحمديّة وتجربتها العَقَدية ـ السياسية من داخل ثنائيات: مكّة ـ المدينة، العقيدة ـ الشريعة، الدين ـ السياسة، الدعوة ـ الدولة، ينبغي أن يتحرَّى الدقة المنهجية وأن يتفادى التعبير عن نفسه بمفردات الحسم والتعميم حيث يمكن قراءة تلك التجربة قراءة صحيحة: في تاريخيّتها كما في جدليتها.

* * *

لهذه التحوّطات المنهجيّة وظيفةٌ استراتيجية في النصّ الذي نَكْتُبُه، هي وعْيُ السياسيّ النبويّ في علاقة اتصالٍ بالدينيّ (= النبويّ)، وعدم الذهاب في مغامرة الفصل التام بين النبوّة والسياسة حتى حينما يَتَظَهَّر الغَلَبُ للسياسة على الدين في أحايين من تلك التجربة (النبويّة). لنتأمل إذاً في بعض **آليات التَّمكين السياسي** التي أزفت بميلاد الدولة في أحضان الدعوة وبالتماهي معها.

أولاً: آليات الصهر والدمج

فعلُ السياسةِ كفعلِ الدين تأثيراً في تكوين الجماعة وتَعَهُّدِ تضامنها الداخليّ ولحمتها العضويّة بالرعاية والتغذية والإنماء. وفي مجتمع كالمجتمع العربي الجزيري، في العهد النبويّ، لم يكن سهلاً إخراج الجماعة الإسلامية الجديدة من تضامنها التقليديّ القائم على عصبيَّة القَبيل وقرابة الدّم والرّحم، الموروث عن تاريخ من الاجتماع الأهليّ لم يكد يشهد تغيُّراً في بناه. لكنه ما كان صعباً على الدعوة المحمديّة أن تؤسِّس اجتماعاً دينياً جديداً **موازياً** للاجتماع القبليّ الموروث دون أن تلغي هذا الأخير إلغاءً كلّياً. كان في وسع فكرة التوحيد أن تخترق نسيج الاجتماع الأهليّ العربيّ الجزيريّ أفقياً دون أن تُسْقط انقساماته العاموديّة العصبويّة. لكنها ـ وهذا هو الأهمّ ـ كانت تملك أن تُحدث شرخاً ماديًّا ونفسيّاً عميقاً داخل البنى القبليّة والعشائريّة العربيّة في الوقت نفسه الذي كانت تملك فيه أن توظّف البنى القبليّة تلك في مشروع الدّعوة والجماعة الجديدة، من خلال **إدماج** الأولى في الثانية **وإعادة بناء** النسيج القبليّ وتفعيله في سياق بناء الجماعة الإسلاميّة نفسها.

إذ لم يكن تفصيلاً عادياً أن تنجح الدعوة في إحداث فرزٍ أو استقطابٍ ثقافيٍّ وسياسيّ داخل القبائل، فتشقّ ـ وربما لأول مرة في تاريخها ـ وحدةَ قبائلَ متماسكة

لتوزّعَها بين مُوَالٍ لتلك الدعوة ذَابٌ عنها بالنفس والمال والوَلَد، وبين مُنَاوِئ لها معالناً إيّاها العداءَ ومقاتِلَهَا بالكلمة والسلاح. المثالُ الأَصْرَخُ لذلك قريش: قبيلة النبيّ التي شَقَّتْهَا رسالتُه، وأحدثت في صفوفها فُرْقَةً تطوّرت إلى نزاع فحروب ضروس سقط فيها مئات القتلى من فريقيْ الصراع فيها. لكن الدّعوة المحمديّة توسَّلت، في الوقت نفسِه، بالبُنَى القبليّة واجتهدت في الحفاظ لها على تلاحُمها ونعرتها موظِّفةً إيّاهما في مشروع دينيٍّ ـ سياسيٍّ جديد. والمثال لذلك ـ أيضاً ـ قريش؛ هذه التي خصَّتْها الدعوةُ ـ على الرغم من عالميتها وارتفاع رسالتها عن مستوى القبيلة والأمة إلى «العالَمين» (أهل العالم أو الإنسانية جمعاء) ـ بعنايةٍ مميَّزَة، وراهنتْ على أن تكون نواة الجماعة والأمة وحاملةَ مشروع الدين الجديد. ولم يَأْلُ النبيُّ جَهْداً لكسب جانب قريش وتليين عريكة ارستقراطيتها المعارضة لدعوته، وقد قدَّم في سبيل ذلك تنازلاتٍ «آخذهُ» عليها بعضُ صحابته وكادت تُحدِثُ بلبلة واعتراضاً في صفوف الموالين له خاصة من المستَضْعَفين: أي ممَّن لا قبائِلَ لهم تَذِبُّ عنهم وتَحدِب عليهم. وصلح الحديبية مثالٌ لِتلك التنازلات.

نعم، حارب قريشَ بضراوة، واندفع مقاتلوه المسلمون في قتالها بقسوة وبدون رحمة أَنْسَتْهُم ـ أو كادت ـ أنهم إنما يقاتلون أهلهم وأرحامهم: حيث ما كان الواحد منهم يتردّد في قتل أبناء عمومته شرَّ قِتْلَة دون أن يسائلِ نفسَه عمّا يفعل لأن وازعَهُ الدينيَّ يبرر له ذلك. غير أن النبيّ ـ الذي اضْطَرَّهُ الصَّدُّ القُرَشيُّ لحربٍ لم يَخْتَرها ولم يرغَبْ فيها ـ ما يَئِسَ من أَمْرِ كسب قريش بالحسنى حتى والسيف بينه وبينها؛ فكان حريصاً على أن يهتبل أية فرصة سَنَحَت كي يرسل ـ بوسائط مختلفة ـ **«رسائل سياسية»** إلى قريش. فَعَلَ ذلك حين كانت الدّعوة في بداية أمرها طريَّة غيرَ ذات شوكة، مثلما فعل حين اشتدت شوكتُها وباتت دولةً مهابة.

كان النبيّ ما يزال في أول أَمْر دعوته حين خاطب سادةَ قريش ـ الذين ذهبوا يَشْكُونَ أَمْرَهُ لعمِّه الحادب عليه أبي طالب ـ قائلاً لهم: «كلمة واحدة تُعْطُونِيَها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم»[1]. (هي أن لا إله إلاّ الله). وغنيّ عن البيان أن العَرْضَ النبويَّ يلتفت إلى إغراء النفوذ والمال لدى سادة قريش أولاء و«يلعب» على وتره (كما نعبّر اليوم). والخطاب إنما يدعو قريش إلى الارتفاع بوظيفتها إلى ما يتجاوز مجالها المكّيّ التقليديّ في سِدَانَةِ الكعبة وسقاية ورِفَادَةِ الحجيج

---

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقَّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، مج ١، ج ٢، ص ٤٥.

وما يلي ذلك ويَلْحَقه من امتيازات جزئية ومحدودة. والأهم من ذلك أن «الرسائل السياسية» المحمّدية إلى قريش حرصت دائماً على طَمْأَنَةِ قريش على مصالحها، وعلى أن الإسلام لن يصيبها فيها إن حسمتْ أمْرَها وفاءت إليه.

وسواء بقوة أحكام السياسة وحساباتها أو بغير ذلك، لم يقطع النبيُّ مع قرابته القرشية، وقرابة الرّحم خاصة، حتى في أتون الحرب. رَوَى أبو جعفر الطبري عن محمد بن إسحاق «أن رسول الله (ﷺ) قال لأصحابه يومئذ [يعني في معركة بدر]: إنّي قد علمتُ أن رجالاً من بني هاشم وغيرهم قد أُخْرِجُوا كُرْهاً، لا حاجةَ لهم بقتالنا، **فمن لَقِيَ منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله**، ومن لَقِيَ أبا البَخْتري بن هشام ابن الحارث بن أسد فلا يقتله، **ومن لقي العباس بن عبد المطلب عم رسول الله فلا يقتله**؛ فإنه إنما أُخْرِجَ مستكرهاً»[٢].

يعرف النبيّ أن حربَه مشروعة دينياً لأنها حربٌ على الشِّرك، وأن الشِّرك ـ في تلك الحرب ـ إنما كان يتمثل في قبيلته قريش؛ وأنه مأمورٌ بقتالها والشدّة عليها. لكنه لم يكن لِيَفُوتَهُ أن قريش كانت منقسمة على نفسها في مواجهته، وأن بني هاشم منها ـ وهم أقرب قرابة النبيّ في النسب ـ لم تكن تريد تلك المواجهة ضدّ رجل من صلبها. ويعرف أن هذا حال بني عبد المطلب الذين منهم بنو هاشم. كما يعرف أنهما معاً عوقبا من قريش على خروج دعوة محمد بن عبد الله منهم وقُوطِعَا ـ ثلاث سنوات ـ بعهد مكتوب في صحيفة[٣] اجتمعت عليها قريش ضدهما. ثم إنه يعرف أن عمَّه العباس بن عبد المطلب ما زال على دينه مشركاً، مثل عمه أبي طالب الذي قضى وهو على دين قريش غيرَ مسلم، كما مثل أغلب بني هاشم وبني عبد المطَّلب حين اندلاع معركة بدر. لكنه يعرف أكثر أن العباس مَنَعَه (= دافع عنه) بعد وفاة عمّه أبي طالب ـ الذي وقف دون قريش ودون ابن أخيه النبيّ ـ وشهد معه **بيعة العقبة** وهو على غير دين الإسلام، وكان خيرَ عونٍ له في الشدائد والمُلِمّات.

---

(٢) ويضيف الطبري تعليق أحد أصحاب النبي على ما قاله النبي قائلاً: «فقال أبو حذيفة بن عُتبة بن ربيعة: أنقتُل آباءَنا وأبناءَنا وإخوتنا وعشيرتَنَا، ونترك العباس! والله لئن لقيتُه لألْحِمنَّهُ السيف. فبلغت رسول الله (ﷺ)، فجعل يقول لعمر بن الخطاب: يا أبا حفص، أما تسمَع إلى قول أبي حُذَيفة، يقول: أضرب وجه عم رسول الله بالسيف!». فكان عمر يخفف عن النبيّ شعوره بالألم من قول أبي حذيفة قائلاً: «يا رسول الله، دعني فلأضربن عنقَه بالسيف، فوالله لقد نافق». أما لماذا أوصى النبيّ بعدم قتل البَختري، فـ«لأنه كان أكفَّ القوم عن رسول الله (ﷺ) وهو بمكّة، كان لا يؤذيه ولا يبلغه عنه شيء يكرهه، وكان ممن قام في نقض الصحيفة التي كتبت قريش على بني هاشم وبني المطّلب». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ٣٤ [التشديد مني].

(٣) انظر المعطيات عن الصحيفة في: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٢٧٦.

كان النبيُّ يدرك أن قريشاً عدوّ رسالته، وأنها ستظل كذلك ما بقيت على جحودها للإسلام. لكن حسّه السياسيّ، فضلاً عن الأخلاقي، كان يدفعه إلى التمييز بين مَنْ عالنوهُ العداوةَ من قريش وسَخِرُوا منه وحاصروه ونَكَّلُوا بأتباعه، وبين من أحجموا عن ذلك بفعل القرابة، بل ومنعوهُ (= حَمَوْه) من بطْش قريش ومَكْرِها متحمّلين الكثير ثمناً لموقفهم. ولم يكن يستطيع أن ينسى لهم ذلك وهو في احْتِرَابٍ مباشرٍ معهم، ولذلك قال ما قاله من نَهيٍ لأصحابه عن قتل مقاتلي بني هاشم أو عمه العباس. أما حين أُسِرَ عمُّه العباس واقتيدَ إلى معسكر المسلمين، وبَدَرَ من عمّه الأسير ما يفيد أنه يعاني من ثقل أصفاده، فإن النبيّ لم يستطيع أن يأخذ قسطاً من راحةٍ بعد حرب إلا وقد فُكَّ وَثَاقُ العباس[٤]. وقد حَصَلَ شبيهُ ذلك للرسول حين أرسلت إليه ابنتُه زينب في مكّة قِلَادَةً لخديجة (زوجه)، أهدتْها إلى زينب في زواجها، كي تُفْدِيَ بها زوجَها الأسير لدى النبي: أبَا العاص بن الربيع، «فلما رآها رسول الله (ﷺ) رقّ لها رِقَّةً شديدة، وقال: إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرَها وتَرُدُّوا عليها الذي لها فافعلوا»[٥].

لم تكن هذه المبادرات من النبيّ بدافع العصبيّة العائليّة ـ ولو أنها مشروعة في كل حال وأتى القرآن يَحث على شرعيتها من خلال دعوته إلى صلة الرَّحم ـ وإنما بدافع الشعور لديه بأن «عشيرته الأقربين» أَوّلُ مَن ينبغي أن يُخاطَبَ بالرسالة كما أَمَرَهُ القرآن. ولأنه كان يقيم كبيرَ اعتبارٍ لعلاقة القرابة، وقد اكتشف قيمتَها حين حَمَتْهُ في بدء دعوته من غائلة قريش حتى دون أن تتنازل له دينياً، فقد كان الأمل يخامره في أن تفيء عشيرتُه وقبيلتُهُ إلى أمر الإسلام يوماً كي يعزَّ بها الإسلام وتَقْوى بها شوكتُه. لذلك لم يَبْرَح موقفَ المراهنة عليها، ولم يتردَّد في إرسال «رسائل سياسية» لها كلما سنحت لذلك فرصة. على أن إطار تلك المراهنة وهذه الرسائل لم يَعُد محصوراً في قرابة الرّحم (بني هاشم)، بل اتَّسَع مدًى ليشمل ـ أيضاً ـ قرابة الدّم (قريش).

حين وقَّع النبي «صلح الحديبية» مع قريش، وكان ذلك منه فعلاً سياسياً، لم ينْسَ أن يوجّه «رسالة سياسية» إلى كبير قريش وسيّدها، فقد «أهدى . . . عام الحديبية

---

(٤) «لما أمسى القوم من يوم بدر، والأسارى محبوسون في الوثاق، بات رسول الله (ﷺ) ساهراً أول ليلة، فقال له أصحابه: يا رسول الله، مالك لا تنام! فقال سمعت تضوُّرَ العباس في وثاقه، قال: فقاموا إلى العبّاس فأطلقوه، فنام رسول الله (ﷺ)». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٣.

في هداياه جملاً لأبي جهل، في رأسه برَّة من فضة»[٦]. وأبو جهل في جملة أشدِّ من اشْتَدَّ على النبيّ وأغْلَظَ في العداوة له. وإذا كان الطبري يستند إلى رُوَاتِهِ في تفسير الواقعة بالقول إنه إنما فعل ذلك «لِيُغِيظَ المشركين بذلك»[٧]. فإن ذلك التفسير لا يغيّر شيئاً من المحتوى السياسي للمبادرة؛ ذلك أن إغاظةِ بعضٍ من سادةِ قريش يرادفُها إغراءُ بعضٍ آخَر بِحُسْنِ التعامل مع دَعْوَةٍ لم توفِّر إمكاناً لطمأنة قريش على مصالحها إن هي فاءت إلى الإسلام، ومن تلك الطَّمْأَنَة أن النبيَّ أقدم على خِطْبة أمّ حبيبة، بنت أبي سفيان بن حرب، من النّجاشيّ: وكانت في عهدته مع زوجها الذي مات، ثم على الزواج منها. وحين بَلَغَ أبا سفيان أن محمَّداً (ﷺ) تزوَّج ابنتَه، لم ينزعج، بل قال: «ذلك الفحل لا يقدَع أنفُه»[٨]. وعندها، كانت عريكة أبي سفيان قد لانت[٩] ودَخَله قليل من الاطمئنان.

لقد أتَتِ المصاهرةُ النبويةُ لأبي سفيان ـ وهو على شِرْكِه ـ تقدِّمُ نفسَها **كمصاهرة سياسية**، أو كمصاهرة لها أبعاد سياسية. وعزَّز من طبيعتها السياسية أن قيادة قريش في مكّة آلت إلى أبي سفيان بن حرب بعد مقتل أبي جهل. وأبو سفيان من بني أُمَيَّة، وهؤلاء من بني عمومة النبي (= بني هاشم). وتلك حقيقةٌ تعني الكثير بالنسبة إلى النبيّ الذي لم يَيْأَس يوماً من وجاهة التوسُّل بالقرابة لاستمالة قريش. وقد تبيَّنَ ذلك حين فَتْح مكّة: فحين جاء العباس بن عبد المطّلب ـ عمّ الرسول ـ بأبي سفيان إلى الرسول يدعوه إلى إشهار إسلامه، أبَى أبو سفيان إلاّ أن يشُكَّ في صدق نبوَّة النبيّ أمام النبي نفسه[١٠]! ومع ذلك، استجاب النبي لطلب عمّه العباس بأن يجعل لأبي سفيان «شيئاً في قومه»، أي اعتباراً يكرّس زعامته، لأنه ـ كما قال العباس ـ «رجلٌ يحب الفخر»[١١]، فقال (النبي): «من دَخَل دار أبي سفيان فهو آمن»، مساوياً بينه

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٩) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د. ت.])، ج ٤، ص ٩١.

(١٠) ينقل الطبري عن مصادره أن العباس أخذ أبا سفيان إلى النبي، فقال له النبي: «وَيْحَك أبا سفيان! ألم يَإنْ لكَ أن تَعْلَمَ أن لا إله إلا الله؟ فقال: بأبي أنت وأمي، ما أوصلك وأَحْلَمَك وأكرمك! والله لقد ظَنَنْتُ أنْ لو كان مع الله غيره لقد أغنى عني شيئاً، فقال: ويْحك أبا سفيان! ألم يَإنْ لك أن تَعْلم أني رسول الله؟ فقال: بأبي أنت وأمي ما أوصلك وأحلمك وأكرمك، **أما هذه ففي النفس منها شيء**!». الطبري، المصدر نفسه، ص ١٥٧ [التشديد مني].

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

وبين «من دَخَلَ المسجد»[١٢]. ثم فَعَل الشيءَ نفسَه مع عموم قريشٍ المهزومة في الفتح، حين أبى أن ينتقم منها، فأطلق سراح أهلها مسمِّياً إياهم **بالطُّلَقَاء**[١٣]. إن هؤلاء الطُّلقاء ـ و«المؤلَّفة قلوبهم» ـ هم أنفسهم من سيتلقون من النبيّ أعطيات في معركة حنين بعدَ يَسيرٍ من فتح مكّة[١٤] من أجل حَمْلِهم بالإغراء والتَّرغيب على الإسلام.

* * *

كان تمييزُ قرابة الرحم داخل القَبيلِ القُرشيّ، وكانت المصاهرة وتأليف القلوب، مّما اقْتَضَتْهُ الاستراتيجيّة النبويّة في مرحلة الدعوة **كآلية من آليات الدمج والصَّهر الاجتماعية لتكوين الجماعة الإسلامية**. وهي استراتيجيةٌ استمرّ العمل بها حتى في مرحلة بناء «الدولة». بل لعلّها كانت أَظْهَرَ في المرحلة الثانية منها في الأولى بسبب أنها كانت من موجِبَات قيام **الجماعة السياسية** الإسلامية. لقد كانت في مرحلة الدّعوة مقصورة على بني هاشم وبني عبد المطلب، لكنها صارت ـ في مرحلة «الدولة» ـ سياسة عامة شملت قريش برمَّتها، وخاصة أشدّ الخصوم عداوةً للنبيّ والرسالة من بني عمومته القرشيين: بني أميَّة. والأهمّ في ذلك أن النبيّ ـ الذي كان واثقاً من إسلام قرابته الهاشميين يوماً ما، ثم كان واثقاً من صدق إسلامهم حين أسلموا ـ كان مدركاً أن إسلام أبي سفيان بن حرب وبني أميّة لم يكن صادقاً تماماً[١٥]، وأنهم إنما أُكْرِهوا عليه بعد سحقهم وهزيمتهم، وكان أقرب ما يكون إلى إسلامٍ سياسيّ منه إلى

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٣) خاطب النبي أعداءَه القرشيين يوم الفتح قائلاً: «يا معشر قريش، ويا أهل مكة، ما تُرَون أني فاعلٌ بكم؟ قالوا: خيراً، أخٌ كريم وابن أخٍ كريم. ثم قال: اذهبوا فأنتم الطُّلَقَاء». ويعلق الطبري قائلاً: فأعتقهم رسول الله (ﷺ)، وقد كان الله أمْكَنَه من رقابهم عَنوة، وكانوا له فيئاً، فبذلك يُسَمَّى أهل مكّة الطُّلقاء». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٤) نَقَل الطبري عن رواته: «أعطى رسول الله (ﷺ) المؤلَّفَة قلوبهم ـ وكانوا أشرافاً من أشراف الناس يتألَّفهم ويتألَّف به قلوبهم ـ فأعطى أبا سفيان بن حرب مائة بعير، وأعطى ابنَه معاوية مائة بعير، وأعطى حكيم ابن حزام مائة بعير. . .، وأعطى. . .؛ وأعطى دون المائة [المائة بعير يقصد] رجالاً من قريش، منهم. . .» (انظر قائمة من استفادوا من هذه الأعطيات في: المصدر نفسه، ص ١٧٥). وينقل الطبري عن رواته «أن قائلاً قال لرسول الله (ﷺ) من أصحابه: يا رسول الله، أعطيْتَ عُيَيْنَة بن حِصن والأقرع بن حابس مائة مائة، وتركْتَ جُعَيْلَ بن سراقة الضَّمْري! فقال رسول الله (ﷺ): أما والذي نفسي بيده، لَجُعَيْل بن سراقة خَيْرٌ من طلاع الأرض، كلّهم مثل عيينة بن حِصن والأقرع بن حابس، **ولكني تألَّفْتُهما لِيُسْلِما**، ووكلْتُ جُعَيْل بن سراقة إلى إسلامه» (ص ١٧٥ ـ ١٧٦ من المصدر المذكور أعلاه) [التشديد مني].

(١٥) انظر معطيات الهامش رقم (١٠) أعلاه.

إسلام اعتقاديّ[١٦] . . . ؛ ومع ذلك، أقرّهم على ذلك ضمناً ولم يُكْرِهْهُم على الأكثر لحاجةٍ لديه إلى انتزاع نزول قريش ـ كلِّ قريش ـ عند دعوته ممرّاً ضرورياً إلى إخضاع سائر قبائل العرب. وفي هذا، أيضاً، ما يُمِيط اللثام عن البعد السياسيّ الحاد في المشروع النبويّ.

خارج الدائرة القُرشيّة المكّية، كانت آلية الصّهر والدّمج تشتغل ـ في المشروع المحمّدي ـ في ظروف دينية وسياسية أفضل. ففي يثرب، حيث صاحب الدّعوة وسط جماعته المؤمنة، كان بناء الجماعة السياسية أَيْسَرَ حالاً. والأهمُّ من ذلك أنه كان خياراً موضوعياً لا بديل منه: ليس فقط لأن إقامة الجماعة السياسية مطلوبٌ ويقع في صلب مشروع الدّعوة واستراتيجيّتها، بل لأن قيام مجتمع المدينة المؤمن على ثنائية المهاجرين والأنصار احتاج من أجل إعادة بنائه وتوحيده ـ في جملة ما احْتِيجَ إليه فيه ـ إلى **صهر** تلك الثنائية **لتصنيع بنية اجتماعية ـ سياسية موحّدة** تُمّحِي فيها الفروق القبليّة وتَلْتَغِي، وتَسْقُط فيها كل عوامل الانقسام الموروثة ـ اجتماعيّاً وجغرافيّاً ـ عن حقبة ما قبل الدّعوة. وهنا أتى نظام **المؤاخاة** يمثل **إطاراً انتسابيّاً وماهويّاً** جديداً يعيد صَوْغ ـ وتعريف ـ الجماعة الاعتقاديّة بعيداً عن عصبيّة القَبِيل والنَّسب.

* * *

منذ بيعة العقبة، تحوّلت يثرب من ثنائية الأوس والخزرج القبليّة ـ وكانت حاكمةً لاجتماعها الأهليّ عِدّةً من الأزمنة ـ إلى كيانيةٍ موحَّدةٍ بالعقيدة هي **الأنصار**. وإذْ كان الأنصار شريكاً في الدين الجديد قبل الهجرة، باتوا جزءاً من جماعة واحدة هي الجماعة السياسية الإسلامية وقد وُلِدَت في المدينة. قطعت هذه العملية من التوحيد، الذي أفضى إلى ميلاد الجماعة الإسلامية، سيرورةً سياسيةً بدأت قبل الهجرة وتسارعت وَتَائِرُها بعدها مباشرة، وكان **نظام المؤاخاة** بين المهاجرين والأنصار، وداخل كل فريق منهما، الشكل الأعلى الذي بلغته آليةُ الصّهر والدّمج بين المكوّنات المختلفة التي ستتكوّن منها تلك الجماعة السياسية.

آذَنَ **نظام المؤاخاة** المدينيّ بـ «نهايةٍ» **وظيفية** للانتظام القبليّ العربيّ التقليديّ وموروثه العصبويّ. فهو قام على مقتضى **شراكةٍ جديدة** غير الشراكة في النسب، هي

(١٦) شأنهم في هذا شأن «الأعراب» الذين أسلموا ولم يؤمنوا كما وَرَدَ وصفهم في الآية: ﴿**قالت الأعراب آمَنَّا قُل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولم يدخلِ الإيمانُ في قلوبكم. . .**﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٤].

الشراكة في الدين. لم تكن «النهاية» تلك حاسمة، قاطعة، بحيث تنفصل فيها الشراكة الجديدة عمَّا قبلها ـ ولذلك وصفناها بأنها وظيفيّة ـ وإنما أتت تتحقَّقُ في سياقٍ سياسيّ خاص كان يقتضيها ويفترضها: **إنشاء جماعة جديدة** متغايرة في الأساس الذي عليه تقوم (الدين بدل النسب) **دون إسقاط القِوَام الذي يُنِيَتْ عليه الجماعة قبل نظام المؤاخاة**، والذي ظلّ يُحْكِم ـ إلى هذا الحَدّ أو ذاك ـ نظام الاجتماع المدينيّ، وخاصة بعد أن انتهى العمل بنظام المؤاخاة ونُسِخَ بالعَوْد إلى عصبيّة الأرحام والقرابة.

قال ابن اسحاق[17]: «وآخى رسول الله (ﷺ) بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، فقال ـ فيما بلغنا. . . ـ **تآخوا في الله أخوين أخوين**؛ ثم أخذ بيد عليّ بن أبي طالب، فقال: هذا أخي. . . »، ثم فَعَل مثله أصحابُه فتآخوا في ما بينهم. والقارئ في هذا المقطع المُثْبَت من نصّ ابن إسحاق سيَلْحَظُ أن فيه إشارتيْن متضاربتيْن: «**الأخوة في الله**»، والأخوة بين ذوي القرابة (= النبي وابن عمّه: عليّ ابن أبي طالب). والحق أن هذا التّضارب يرتفع التباسُه حين يستكمل قارئُ النص قراءة الفقرات اللاحقة منه: التي لم نثبتها[18]؛ وفيها أن أبا بكر آخَى خارجةَ بن زهير من الخزرج، وأن عُمَرَ آخَى عِتْبان بنَ مالك من الخزرج، ومثلهما فَعَلَ كبار الصحابة من أمثال أبي عبيدة بن الجرّاح، وعبد الرحمن بن عوف، وحمزة بن عبد المطّلب، والزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وعمّار بن ياسر، وأبي ذرٍّ الغِفَاري. . . إلخ، فجميعُهم تآخى مع غير المهاجرين (مع الأنصار)، ممّا يقطع بأن تلك المؤاخاة إنما كانت مؤاخاةً «في الله» وليس مؤاخاةً في الدّم والرّحم والنّسب. ولعلّ هذا الأمرَ بَيِّنَةٌ في غير حاجة إلى نصٍّ من ابن اسحاق أو سواه، وفي غير حاجةٍ إلى بيان. ذلك أن المؤاخاة في الدمّ والنّسب حاصلة بحكم الطبيعة والقربى، وليست تحتاج إلى تنزيلٍ نبويّ لنظام المؤاخاة.

لنظام المؤاخاة النبويّ هذا **وظيفة سياسية** حاسمة لا تُخْفِيَها رسومُه الدّينية: صَهْر مكوّنات الجماعة الإسلامية الاعتقادية في كيانيّة جديدة تعلو على عناصرها القبليّة التأسيسيّة هي: **الجماعة السياسية الإسلامية**. قد يجنح القول بأن نظام المؤاخاة «في الدين» جَبَّ العلاقات القبليّة والقرابيّة السابقة له وأسَّسَ لقيام الأمَّة[19] إلى بعض

(١٧) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ٢، ص ١١٢ ـ ١١٣ [التشديد مني].

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(١٩) إلى هذا يذهب د. محمد عابد الجابري حين يقول في معرض تعليقه على نظام المؤاخاة: «إن «الأخوة في الدين» **تقوم هنا مقام الأخوة في النسب**، وبذلك **حلّت** «الأمة» و«الملة» **محلّ** القبيلة والعشيرة». انظر: محمد =

المبالغة في الاستنتاجات والأحكام، وخصوصاً إذا تذكرنا أنه نظامٌ نشأ في بدء قيام المجتمع المدينيّ المسلم، لكنه ـ قطعاً ـ لا يبالغ في التقاط **متغيِّرٍ استراتيجي** كبير في مشروع الدعوة المحمدية هو **إعادة بناء مفهوم الجماعة** في الإسلام[٢٠]. وهي إعادةُ بناءٍ لم تُسقط معنى الجماعة القبليّ والعشائريّ في المخيال العربي، ولم تتجاوز تماماً علاقات النّسب والقربى والرّحم، وإنما أدمجت هذا كله ـ ووظّفته ـ في تأسيس جماعةٍ تتجاورُ فيها «الأخوّة في الدين» مع القرابة، ويتلازم فيها الاجتماع الدينيّ مع الاجتماع الأهليّ (= القبليّ). وسيظل الإسلام النبويّ والراشديّ ـ وما بعده في عهود السلالات ـ محكوماً بهذه الجدلية الحادّة من التوتر بين الدينيّ والقبليّ في تأسيس قواعد السياسة والصراع وفي إدارة فصولهما.

أدّى نظام المؤاخاة دوره ـ سريعاً ـ ثم جاء العَوْدُ إلى نظام القرابة مصالحةً جديدة من الإسلام مع البُنَى القبليّة المؤسِّسة للاجتماع العربيّ الحجازيّ، والجزيريّ، السائدة فيه. ولذلك ما يفسّره في بيئة الصراع بين المدينة ومكّة، بين الجماعة الإسلامية وقريش. يفسّر السّهيليّ[٢١] ذلك الانتقال قائلاً: «آخَى رسول الله (ﷺ) بين أصحابه حين نزلوا بالمدينة، **لِيُذْهِبَ عنهم وحشة الغربة، ويُؤْنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة**، ويشدّ أزر بعضهم ببعض. فلمّا **عَزَّ الإسلام**، واجتمع الشّمل، وذهبت الوحشة، أنزل الله سبحانه: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله» أعني **في الميراث**». والقارئ في تعيين السهيليّ أسباب ذلك التحوّل تستوقفه **ثلاث عبارات** في النّصّ تُخفي أو تميط اللثام عن الأسباب الفعليّة الحاملة على الانتقال من نظام المؤاخاة إلى نظام القرابة الدّموية.

العبارة **الأولى تبريرية** وإن لم تكن تخلو من فائدة (مقاومة وحشة الغربة ومفارقة

= عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٩٢ [التشديد مني]. واعتراضنا هنا على عبارتين استنتاجيتين نخال أنهما غير دقيقتين في تعيين طبيعة ذلك الانتقال الذي آذن به نظام المؤاخاة، هما: «القيام مقام» و«الحلول محلّ»؛ وهما توحيان بوجود حالٍ من الانفصال في العلاقة بين النظام القبليّ: المكيّ واليثربيّ، وبين النظام المدينيّ. ذلك أن «الملة» و«الأمة» لم تلغيا القبيلة والعشيرة، وإنما أعادتا توظيفهما في المشروع النبويّ. وإلاّ لماذا جُبَّ نظام «الأخوة في الدين» نفسه في ما بعد؟ ولماذا انفجرت صراعات القبائل والأرحام في الإسلام بعد الغياب النبويّ، وحتى حينما كان يدير «دولة المدينة»! وفي كل حال، لا يستقيم مثل هذه الأحكام والاستنتاجات مع ما ذهب إليه الأستاذ الجابري ـ في كتابه هذا ـ من وجوب البحث الدقيق في الصّلات الملتبسة بين العقيدة والقبيلة.

(٢٠) قارن مع هذا، رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: [دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي]** ([بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤]).

(٢١) ورد في: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، الهامش رقم (٤)، ص ١١٢ [التشديد مني].

الأهلِ والعشيرة). تَكِلُ هذه العبارة إلى نظام المؤاخاة **وظيفة سيكولوجية** هي: تَعْزية نفس المهاجرين في هجرتهم عن موطنهم المكيّ وتبديد شعورهم بالغربة. والمؤاخاة، بهذا المعنى، في مقام فِعْلِ **التعويض النفسي** عن نقصٍ عاطفيّ أنتجته الهجرة. غير أنه في وسعنا أن نَلْحَظَ، في جوف هذا التفسير، أمراً ذا دلالةٍ هو: ثقل الشعور لدى المهاجرين بالروابط العميقة التي شدَّتهم إلى بُنًى اجتماعيّة أهليّة انفصلوا عنها باعتناق الإسلام وبالهجرة إلى مكّة، ومعه ثقل الشعور بفداحة «مفارقة الأهلِ والعشيرة». وهكذا تشدّد رواية السهيليّ ـ من حيث لم تقْصِد ـ على متانة الوَثَاق القبليّ الذي يَعْقِل جماعة المهاجرين من بُناة الإسلام الأوَّل.

أما العبارة **الثانية**، فمفتاحية لفهم أسباب ذلك الانتقال. لقد أصبح (الانتقال) ممكناً عندما «عزَّ الإسلام»، أي قَوِيَ واستقام له الأمر. كان في بدء الهجرة إلى يثرب، إبّان إقرار نظام المؤاخاة، قَيْدَ حالٍ من الطراوة تَسِمُ كلَّ بدايةٍ، وأَهْلُوهُ كانوا مستَضْعَفِين. وـ الأهمّ من ذلك ـ أن هجرتهم إلى يثرب كانت **استجارةً** منهم لأهلها الأنصار (= الأوس والخزرج)، من بطش قريش المشتدَّةِ على المسلمين، أو هو بهذه المثابة. وكان من موجبات الاستجارة إعالة المستجير وسدّ حاجته، وهو ما قامت به الأنصار تجاه المهاجرين شطراً من إقامتهم في المدينة. غير أن هذه الحاجة **الاجتماعية ـ الاقتصادية** لنظام المؤاخاة زالت بعد أن انفرجت كربة المسلمين وارتفعت عنهم ضائقة الحرمان والفاقة بسبب حروبٍ خاضوها وغَنِمُوا فيها ما وَفَّر لهم إمكان الاستغناء عن إعالةِ بعضهم بعضاً. وكان ذلك غِبَّ انتصارهم في وقعة بدر وغُنْمِهِم منها ما غَنِمُوه[٢٢]. لقد بات في وسع الغنيمة أن تحرّر المهاجرين من ثقل الشعور بأنهم عَالَةٌ على إخوانهم الأنصار الذين تقاسموا معهم المسكَنَ والرغيف؛ مثلما بات في وسعها رَفْعَ عبءٍ ثقيلٍ عن الأخيرين هو عبء استضافةٍ لم تكن إمكاناتهم المتواضعة لتستطيع استحمالها في مجتمعٍ شحيحِ الموارد، بل قاسيَ الشروط.

وأخيراً، يفيد الاستشهاد القرآني ـ في العبارة **الثالثة** ـ بالآية: **﴿وأولو الأرحام بعضُهم أَوْلَى ببعض في كتاب الله﴾**[٢٣] أمراً شديد الدلالة على الغاية من نسخ نظام

---

(٢٢) يذهب حسين مروة إلى أن نسخ نظام المؤاخاة وتجاوزه إنما جرى «مُذ أخذت تتدفق على المسلمين غنائم الحرب الظافرة ضد القوافل القرشية، إذ صار بإمكان «المهاجرين» أن يعيشوا مستقلين، دون إعالةٍ لهم من «الأنصار»». انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٤ مج (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ٢٠٠٢)، مج ١: **الجاهلية ـ نشأة وصدر الإسلام**، ص ٤. وإلى ذلك ذهب محمد عابد الجابري حين كتب: «وهكذا جاءت غنائم بدر لتزيل الحاجة إلى نظام المؤاخاة». انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (ط ٥)، ص ١١٢.

(٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٧٥.

المؤاخاة: إنه ليس فقط العودة بالتشريع إلى علاقات الرّحم والقرابة الذي لا تقوى «الأخوة في الدّين» على أن تلغيها، بل أيضاً **التأكيد على أنها العلاقات التأسيسية للميراث**. وهكذا لا يرث مسلمٌ مسلماً إلاّ إذا كان من ذوي قرباه، ولا تكفيه «قرابة الدين» لكي تنتقل إليه الأملاك الثابتة والمنقولة تلقائياً. وبهذا المعنى، رَجَحَتْ علاقات القرابة والأرحام، أي الاجتماع الأهليّ القبليّ، على علاقات الشَّراكة الإيمانية، أي الاجتماع الدينيّ، بنصّ قرآني فَصِيح اللفظ والدلالة على ذلك. وهذا من نوافِل القول ـ وإفاضاته ـ بأن الإسلام ما أتى بِمِعْوَلِ الهدْمِ على القبيلة والعشيرة وبُنى الاجتماع الأهليّ الحجازيّ (والجزيري) حين أسَّسَ لقيامِ جماعةٍ جديدة عربية هي الجماعة الإسلامية.

* * *

حاولنا في الفقرات السابقة أن نعاين الكيفيات المختلفة لبناء الجماعة السياسية الإسلامية وآليات إنشائها. ووقفنا بصورة خاصة على واحدةٍ من تلك الآليات هي **آلية الصّهر والدّمج**: صهر مكوّناتٍ متباينةِ المنابت الاجتماعية والجغرافية ودمجها بعضها ببعض في **جماعةٍ جديدة** ومكانٍ مشترك. كان ذلك شرطاً لقيام الدولة وممرّاً لا سبيل إلى تلك إلاّ بقطعه. لكنه أيضاً كان ضرورياً للدّعوة حتى يكتمل بنيانُها كدعوةٍ إلى قيام الجماعة المؤمنة أو الجماعة الاعتقادية. وإذا كان تأسيس هذه الجماعة نشأ من مخاض صراعها مع «آخرٍ» مُشرِك لا يقاسمها الدين أو ثوابتها العَقَدية (قريش)، فكانت **أناها الجمْعية** الإسلامية تتشكل وتتبلور في مواجهته، فقد وجدت الجماعةُ الاعتقاديةُ الجديدة نفسَها ـ في المدينة ـ مع «آخر» (= يهود يثرب) يختلف عن الأول من وجهين: من حيث إنه ليس من الأهل والعشيرة بحيث تطيب له نفسٌ أو يَرِقُّ له فؤاد، ومن حيث إنه يشارك المسلمين عقيدةَ التوحيد مما يضعه في صف الحلفاء المحتملين في المعركة ضد الشرك، أي أيضاً ضدّ القرابة.

لقد سعى النبي (ﷺ) في بدء الهجرة إلى المدينة في كسب جانب اليهود بوصفهم شركاء في عقيدة التوحيد، وعَقَدَ لهم الأمان في عقد الصحيفة إن احترموا الحلفَ المُبْرَمَ بينهم وبين المسلمين على المدافعةِ والمظاهرةِ ومنع العدوان عن المدينة، وعدمِ محالفةِ أعداء الإسلام؛ واحْتَسَبَهُم في جملة من يكوّنون مع المسلمين أمّة؛ واعترف لهم بدينهم وبحقّهم في ممارسة طقوسهم وأحوالهم الشخصية بحريّة[٢٤] . . . إلخ. لكن

(٢٤) انظر نصّ الصحيفة في: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ٢، ص ١١٠-١١٢.

علاقة النبي باليهود، الذين أَمِلَ يوماً في أن يكونوا حلفاء طبيعيين لرسالةٍ تدعو إلى ما دعا إليه كتاب يهود من توحيد الله ونبذ الشّرك، سرعان ما تَقَطَّعَت أواصرها وانقلب أمرُها إلى صدامٍ مسلَّح فَتَصْفيةٍ مادّية وبشريّة كاملة في حروب وغزوات كانت على درجة كبيرة من الشدة والقسوة. وقائع ذلك معروفة ومُثْبَتَة في كتب التاريخ ثَبْتاً مُجْمَعاً عليه. لكن نُذُرَ الصّدام بدأتْ من نقطةٍ معلومة لا سبيل إلى إنكار دلالتها: صَرْف القِبْلَةِ من الشام إلى الكعبة. يعني **القطيعة مع واحدٍ من المُشْتَرَكات** بين المسلمين واليهود.

ما الذي قاد إلى هذه القطيعة، فالصّدام؟

تُجمع كتُب التاريخ والسِّيرة على أن يهوداً سَعوْا في حصول تلك القطيعة حين نقضوا الميثاق وكَادُوا للنبي والمسلمين وحرَّضوا عليهم أعداءَهم[٢٥]. وهو إجماعٌ مُتَوَقَّع من مؤرخين مسلمين ما كان يمكن أن ننتظر منهم غير القول بمسؤولية اليهود في ما حصل من صدام بين المسلمين وبينهم؛ ثم إن القول بغير ذلك يضع المسؤولية على النبيّ الذي لا يمكن ـ في نظر أولاء المؤرخين كما في نظر أيّ مسلم ـ أن ينقض عهداً أو ميثاقاً واعَدَ به أحداً[٢٦]. لسنا نملك دليلاً من التاريخ على أن يهود يثرب لم يكونوا مسؤولين عن دفع النبيّ والمسلمين إلى حربهم وتصفيتهم؛ وقد تكون روايات

(٢٥) يقول ابن إسحاق في تبرير الصدام الأول الذي وقع في «غزوة بني قينقاع»: «حدثني عاصم بن عمر بن قتادة: أن بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله (ﷺ)». ثم يروي حادثة الإساءة إلى عرض امرأةٍ مسلمة مِن طرف صائغ يهودي، وقيام مسلم بالانتقام لعرضها بقتل يهودي، ثم وثوب اليهود على ذلك المسلم وقتله؛ مِما أشعل الحرب. انظر: المصدر نفسه، مج٢، ج ١، ص ٤٠-٤١. وينقل الطبري عن الزهريّ عن عروة قوله في تفسير الصدام: «نزل جبريل على رسول الله (ﷺ) بهذه الآية: ﴿**وإمّا تخافَنّ من قوم خيانة فانبِذْ إليهم على سواء**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٥٨]، فلما فرغ جبريل عليه السلام من هذه الآيةَ، قال رسول الله (ﷺ): إني أخاف من بني قينقاع». ثم يعلق عروة: «فسار إليهم رسول الله (ﷺ) بهذه الآية». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٤٨-٤٩. أما ابن الأثير ـ الذي يروي الحادثة نفسها التي دوَّنها ابن هشام عن ابن اسحاق ـ فيضيف في تفسير ذلك عاملاً آخر هو حسد اليهود قائلاً: «لما عاد رسول الله (ﷺ) من بدر، أظهرت يهود له الحسد بما فتح الله عليه، وبغوا ونقضوا العهد». انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ج ٢، ص ٣٠.

(٢٦) من نافلة القول إن هؤلاء المؤرخين معذورون في فهمهم لأمر ذلك الصدام، ولاستحالة أن يكون وَقَعَ لغايةٍ مبيَّتَةٍ من المسلمين. فَهُم لا يملكون أن يدركوا أن النبيَّ رجُلَ دولةٍ وصاحبَ شخصية سياسيةٍ ثاقبة، يتقن ممارسة السياسة بأبعادها المبدئية والتكتيكية، ولا يتوقف كثيراً أمام استفهاماتٍ عن ممارسته: المحكومة بمبدإ المصلحة، مصلحة الدّعوة والجماعة الإسلامية. لقد تَعَاهد، في ما بعد، مع قريش في «صلح الحديبية» على هدنة عسكرية تتوقف فيها الحرب بين الفريقين لفترة عشر سنوات، وقدّم في سبيل ذلك تنازلات لم يَرْضَ عنها أحد كبار صحابته (عمر بن الخطاب). لكنه سرعان ما نقض العهد بعد عامين وهاجم مكة (= فتح مكة).

النَّقَلَةِ والمؤرّخين صحيحةً لا غبار عليها: كلاًّ أو جزءاً؛ بل وقد يكون من المفيد ـ إجرائياً ـ أن نسلِّم بها كما سلّمنا وسنسلّم بغيرها[٢٧]؛ غير أن التأمل في مسار تجربة الدّعوة (و«الدولة) وتعرُّجاته، وفي منطقها الدّاخليّ واستراتيجيتها بعد إذِ استقامت وكان لها الظَّفر والغلبة. . . ، يَدعو إلى إعادة وعْي ذلك الصدام في سياق **الحاجات الموضوعية** التي فرضت نفسها حكماً على الدَّعوة وعلى المسلمين، وفي قلبها الحاجة إلى **تمييز الرسالة الإسلامية** عمَّا يشترك معها في بعض خصائصها العَقَدية.

ثانياً: البحث عن التمايز الديني

كانت الحاجة ماسَّة إلى تعضيد دعوة الإسلام بقوى التوحيد الدينيّ في الجزيرة العربية وفي مجالها الحجازيّ تحديداً. وهي حاجة أفضت بالنبيّ إلى محالفة اليهود في أول الهجرة حيث الجماعة الإسلامية في أوّل الإنشاء، وفي حالٍ من الضَّعف يمنعها من فتح جبهة أخرى داخلية عليها في المدينة. لكن الجماعةَ إيّاها لم تَعُد كذلك بعد عامٍ ويسير على هجرتها من مكة. لقد حَدَثَ **متغيّر سياسيّ** كبير من طبيعة استراتيجية هوَ: **الانتصار في الحرب** على قريش: في معركةٍ كانت **معركة وجود** بالنسبة إلى المسلمين هي **معركة بدر**. وما كان ذلك الانتصار تفصيلاً عادياً في تاريخ الدّعوة والجماعة الإسلامية، وإنما أتى يدشّن انعطافةً نوعيّةً في ذلك التاريخ، وكان له كبيرُ أثر في صورة المسلمين عن أنفسهم، وعن عدوّهم، وعن حلفائهم؛ وكانت العلاقة بيهود المدينة مما أصابه بعضُ ذلك الأثر الذي أنتجه نصرُ المسلمين في «بدر».

حَرَّر انتصار بدرَ المسلمينَ من الشعور بالاستضعاف، وضخَّ الثقة في قدرتهم على كسب معركة التّوحيد ضدّ عدوّهم الذي سَامَهُمُ الخسف. لقد واعَدَ نبيُّهم يهودَ المدينة على «**الدّفاع الذاتي**»، لكن المسلمين خاضوا الحرب وحدهم دون اليهود، ليس لأن الأخيرين امتنعوا وخذلوهم، وإنما لأنها جرت خارج حدود المدينة التي يشملها اتفاق «الدفاع الذاتي». ومع ذلك، فإن مجرد خوضهم الحرب دون مشاركة اليهود، والانتصار فيها على قلّةِ عددهم وقليلِ عُدّتهم، لا بد أن يكون قد وَلّد الشعور لديهم بعدم الحاجة إلى مساعدة اليهود، وـ بالتالي ـ قَادَ إلى إعادة النظر في العلاقة بهم. قد لا يكون اليهود «نقضوا ما بينهم وبين رسول الله (ﷺ)» على قول ابن إسحاق[٢٨]

(٢٧) لأن إعادة كتابة التاريخ لا يمكن أن تحصل إلا اعتماداً على مادة تاريخية مدوّنة أو ماثلة في أثرٍ غيرِ مكتوب. على أن العلم ـ وبالتالي إعادة بناء الحادثة التاريخية ـ يبدأ من فحص تلك المادة/ الأثر وعرضها على مساءلة العقل والمنطق والخبرة التاريخية، وتأويل سياقاتها لامتلاك أقرب إدراكٍ لها. وهذا كان موضوع المدخل في هذا الكتاب.

(٢٨) انظر الهامش رقم (٢٥) أعلاه.

ودفعوا المسلمين إلى تصفيتهم، لأن القطيعة معهم تَتَغَذّى من عوامل أخرى **شديدة الصلة بالمفهوم الجديد للجماعة السياسية المدينية** الذي أفضى إليه نصْرُ بدر، وهو ما سَيَرِد بيانُه. لكننا لسنا نستبعد أن يكونوا قد نَقَضُوا ذلك العهدَ فعلاً وقدّموا مبرّراً لتصفيتهم من قِبَل المسلمين: والفارق كبير بين السبب والمبرّر.

ليس صدفةً أنَّ أوَّلَ صدام بين المسلمين واليهود - أي داخل الجماعة المدينية القائمة بمقتضى عقد «الصحيفةً» - إنما أتى مباشرة بعد معركة بدر[29]، أو قُلْ بعد انتصار المسلمين في معركة بدر. إن توقيتَه يؤكد ما أشرنا إليه من أن ذلك الانتصار دَفَعَ الدعوة إلى إعادة بناء حساباتها وتحالفاتها. قبل الحرب، كان المسلمون يتعرفون على أنفسهم ويُحَدِّدون ماهيتَهم في مقابل «**آخر**» مختلف، مشرك، هو قريش. كانت قريش المرآة التي يقرأون فيها صِورتَهم كمؤمنين مختلفين؛ وكان وفي وسعهم حينها أن يحسبوا يَهُودَ في جملة أهلهم لِما بينهم وإيَّاهُم من **مشتَرك عَقَدي**: التوحيد. أما بعد «بدر»، أي بعد أن ارتفعت غمَّة الرهبة من قريش وانفرجت كرْبة الشعور بالخطر الداهم، **انتبهت الدَّعوة إلى داخلها المدينيّ وأعادتْ تعريفَه من جديد بعيداً عن ضغط الحاجة** إلى حليف اضطراري. لم تَعُد «**الأنا الجماعية المدينية**»، في مقابل «الآخر» المكّيّ القرشي، «**أنا توحيدية**»: إسلامية - يهودية، باتت **أنا جماعية إسلامية** حصراً. وفي امتداد ذلك التحول في **الوعي الذاتيّ**، انتقلت يهودُ من موقع الحليف المسكوت كرهاً عن اختلافه، ومن موقع الشريك في بناء «الأنا التوحيدية المدينية»، إلى «**آخر**» تقرأ فيه الجماعة الإسلامية اختلافَها واختلافَهُ. وبذلك، **انتقلت الحرب إلى الداخل المدينيّ، وتحولت من حربٍ بين الإيمان والشرك إلى حرب داخل الإيمان/ التوحيد نفسِه، أو قل إلى حرب بين إيمانين أو بين شكلين من الإيمان بفكرة التوحيد.** وكان لا بدّ من تبرير هذه «الحرب الدينية» بين جماعتين توحيديَّتَيْن ببيان **أمريْن**: أن يهودَ حرَّفَتْ كتابها و - بالتالي - حرفت عقيدة التوحيد، وأن فعلَها ذاك يهدّد بتحريفها كِتَابَ المسلمين أيضاً[30].

في غزوات المسلمين، التي قادها الرسول، ضد اليهود بين السنتين الثانية

(٢٩) ينقل أبو جعفر الطبري روايات مختلفة عن تاريخ «غزوة بني قينقاع»: بين من يُؤكد أنها حدثت في الشهر الموالي لمعركة بدر (أي في شوال من السنة الثانية للهجرة)، وبين مَن يؤرّخ لها في شهر ذي الحجة من العام نفسه (الواقدي)، وبين من لم يؤرّخ لها بتاريخ معينٌ عدا القطع بأنها وقعت بين معركة بدر وبين «غزوة السويق» (ابن اسحاق). لكن الروايات تجمع على أنها وقعت بعد بدر. انظر في هذا: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٤٩-٥٠.

(٣٠) حين أمر النبيّ زيدَ بن ثابت «أن يتعلم كتابَ يهود»، فسَّر ذلك بقوله (ﷺ): «إنّي لا آمن أن يبدّلوا كتابي». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.

والسابعة للهجرة ـ وهي: «غزوة بني قينقاع»[٣١]، و«غزوة بني النضير»[٣٢]، و«غزوة بني قريظة»[٣٣]، و«غزوة خيبر»[٣٤] انقطعت كل صلةٍ تَبَقّتْ من صلات الدّعوة والمسلمين باليهود التي قامت غِبَّ الهجرة. كانت حربُ المسلمين على يهود المدينة قاسية جدّاً[٣٥]، ولم تكن تَطْلُبُ أقل من الاقتلاع والتَّصفية الشاملة. وكانت تجد لنفسها الشّرعية الدينية (النبويّة) لتبرّر نفسَها أخلاقياً: فهي حربُ بقاء بالنسبة إلى طرفينْ لا يقبلان التنازل ولا يجد الواحد منهما نفسَه ممكنَ الوجود إلاّ بإفناء الآخر. وحين تُجمع كتب التاريخ والسّيَرة[٣٦] على أن النبيّ حاصر اليهود خمسة عشر يوماً في «غزوة بني قينقاع»، ونحو شهر في «غزوة بني قريظة»، وأجلى يهود بني النظير خارج المدينة (إلى الشام)، وقَبِل بحُكْم سعد بن معاذ بقتلِ مُقَاتِلَةِ اليهود وسَبْيِ الذَّرَاري والنساء فَأَمَرَ بضرب أعناق ما بين ستمائة وسبعمائة رجلٍ من يهودَ استسلموا للمسلمين بعد الحصار[٣٧] . . . إلخ، يمكن أن يدرك بأن الصّلة انقطعت نهائيّاً على نحوٍ يفوق انقطاع الصلة بين النبيّ وبين قريش المشركة، وبأن استراتيجية التّصفية المنظّمة لليهود ـ جماعات أو أفراداً[٣٨] ـ باتت استراتيجية ثابتة لا رجوع عنها.

---

(٣١) وقعت «غزوة بني قينقاع» في السنة الثانية للهجرة. انظر تفاصيلها في: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ٢، ج ٣، ص ٤٠-٤٢؛ الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٤٨-٥٠؛ وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣٢) وقعت في السنة الرابعة للهجرة. انظر تفاصيلها في: المصادر نفسها، ص ١٥١ ـ ١٥٤؛ ٨٣ ـ ٨٧ و٦٠ ـ ٦١ على التوالي.

(٣٣) وقعت في السنة الخامسة للهجرة. انظر تفاصيلها في: المصادر نفسها، ص ١٨٤ ـ ١٩٩؛ ٩٨ ـ ١٠٤ و٧٠ ـ ٧٢ على التوالي.

(٣٤) وقعت في السنة السابعة للهجرة. انظر تفاصيلها في: المصادر نفسها، ص ٢٥٥-٢٦١؛ ١٣٥-١٣٨ و٩٦-١٠١ على التوالي.

(٣٥) تحاول الدعاية الصهيونية اليوم أن تستثمر تلك الحرب على يهود المدينة لكي تبرّر مزاعمها القائلة «بحقوق» اليهود في بلاد الحجاز التي اقتُلِعوا منها وأُجبِروا عسكريّاً على الهجرة إلى بلاد الشام؛ وهي عينُها المزاعم التي تتحدث عن «حقوق» اليهود في العراق الذي اقتلعوا منه خلال السَّبْي البابليّ في عهود ما قبل الميلاد! وإذا كان في هذه المزاعم قدرٌ كبير من الوقاحة، حيث الكيان الصهيوني المُغْتَصِب ينصِّبُ نفسَه ممثلاً لليهود في كل تاريخهم ـ الحقيقيّ والأسطوريّ ـ فلا يَقِلّ عن تلك الوقاحةِ سخافةُ بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة التي تناولت أحداث الصّدام بين النبيّ ويهود المدينة وكأنها لحظة في الصراع العربي ـ الصهيوني اليوم! فتحدثت عن وجود اليهود اليثربيين بوصفه وجوداً استيطانياً في المدينة، مثلما تحدثت عن «المستعمرات اليهودية» في المدينة . . . إلخ! انظر مثالاً لتلك الكتابات لدى: عائشة عبد الرحمن [بنت الشاطئ]، **مع المصطفى عليه الصلاة والسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣).

(٣٦) انظر تفاصيل ذلك في المصادر المشار إليها في الهوامش أرقام (٣١) ـ (٣٤) أعلاه.

(٣٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ١٨٩؛ الطبري، المصدر نفسه، ص ١٠١، وابن الأثير، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٨) أمر النبي بقتل كعب بن الأشرف ـ أحد يهود طيّئ ـ قائلاً: «مَنْ لي بابن الأشرف؟». انظر: ابن =

قبل الصّدام مع اليهود عقب «معركة بدر»، كانت معركة النبيّ والمسلمين ـ مع قريش ـ من أجل فرض عقيدة التّوحيد واستئصال شأفة الشرك من بلاد الحجاز؛ أما مع ذلك الصِّدام: أثناءَه وبعدَه، فباتَ الهدف أكبر من مجرَّد نشر دعوة التّوحيد ـ التي يشاطرُ اليهودُ المسلمينَ فيها ـ وأكبر من مجرَّد إجبار قريش على أن تَضْويَ في الدين الجديد: باتَ تكريسَ الإسلام **ديناً وحيداً** في المجالِ الحجازيِّ وفي مجمل الجزيرة العربية. ذلك ما تفيده رواية عائشة[(٣٩)] ـ زوج النبي ـ التي وَرَدَ فيها أن «آخر ما عهد رسول الله (ﷺ) أنه قال: لا يُتْركُ بجزيرةِ العرب دينان»[(٤٠)]؛ وذلك ما نستفيده ـ أيضاً وأساساً ـ من تجربة الحرب الشاملة على اليهود في المدينة.

* * *

كانَ **منطق الدّعوة** يدفع النبيّ والمسلمين دفعاً نحو مُحالَفَةِ اليهود والنظر إليهم من منظار المُشْتَرَك العَقَدي، وقد عزّزها أن المسلمين في بدء هجرتهم إلى المدينة كانوا في حالٍ من الضَّعف السياسيّ تبرّر لهم مثل تلك المحالفة. لكن **منطق الدولة والسياسة** غير منطق الدّعوة. فإذْ أقرت الدّعوة لليهود بأنهم **أهل كتاب** وأقرَّتهم على دينهم واعترفت لهم باختلافهم المِلّي، طالبتهم السياسة والدولة بما نزع عنهم اعتراف الدولة: أن يُضْوُوا في الإسلام أو يرحلوا عن دياره. لم يحصل ذلك فجأة وعلى نحوٍ كامل، بل بتدرُّج. إذ بدأت «دولة المدينة» في أَوَّلِ إنشائها ـ على عقد «الصحيفة» ـ **«دولة متعددة الديانات»** أو قل ـ للدقة ـ **«ثنائية الدين»**، بالمعنى الذي نطلقه على بعض دول اليوم، لكنها سرعان ما تحوَّلت إلى دولةٍ خاصة بـ **«أمّة روحية»** واحدة هي أمّة الإسلام. هنا فقط **تَطابَقَ معنى الأمة مع معنى المِلّة**، فاندرج الأول في الثاني بعد إذْ كانا منفصليْن. ولم يكن ذلك إيجابياً بالضرورة على الرغم من أنه ألغى تناقضاً داخليّاً في «دولة المدينة» كان يمكنه أن يدفع المسلمين دائماً إلى تقديم تنازلات لشريكهم اليهودي حتى يحفظوا وحدة الدولة. وستظل المطابقة بين الأمة والملة شكلاً رئيساً للاجتماع السياسي الإسلامي طيلة العهد النبويّ والخليفيّ (ما خلال حالات محدودة لنصارى الجزيرة) إلى حين انتقال مركز «الخلافة» من الحجاز (= المدينة) إلى الشام

= هشام، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٤٥. أما في الطبري، فورد الأمر هكذا: «مَن لي من ابن الأشرف؟». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ٥٣ و٥٦. وهي الصيغة نفسها التي أوردها ابن الأثير، انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ص ٣٥ و٣٧. كما أمر النبي بقتل أبي رافع اليهودي وأذِنَ للخزرج بذلك.

(٣٩) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٤٠) نفس شعار زعيم تنظيم «القاعدة» أسامة بن لادن ـ اليوم ـ إذ يقول: أَخْرِجوا الكفار من جزيرة العرب.

والعراق في امتداد تعاظم الفتوح ودخول أمم وأديان مختلفة تحت سلطان الإسلام، و- بالتالي - قيام دولة امبراطورية (أموية وعباسية) رعاياها من المسلمين قلّةٌ عددية إن قيسوا بغير المسلمين.

اقتضى بناء «دولة المدينة» (أو الدولة النبوية)، إذاً، استراتيجيّةً سياسية هي **استراتيجية التوحيد الاجتماعي** للمكوّنات القَبَليّة المختلفة في كيان اجتماعي جديد وموحَّد هو ما أطلقنا عليه اسم **الجماعة السياسية الإسلامية**. وأطلقت الاستراتيجيةُ تلك آليةَ الدّمج والصّهر التي حاولنا أن نقف سريعاً على بعضِ وجوهِ **نظام اشتغالها** وعلى بعض النتائج التي وَلّدَتْها. لكنه اقتضى - بالتوازي - استراتيجيّةً رديفاً: موازيةً ومعاكسة، هي **استراتيجية التمييز والتمايز**، وكانت آليتُها تدفع نحو **بناء الفواصل والتمايزات بين الهويّات الدينية وإقامة السياسة والدولة والأمة على تلك الفواصل**. وبهذا المعنى، أُسْنِدَت للتّصفية المادّية الشاملة للوجود اليهودي في المدينة والحجاز والجزيرة العربية وظيفة حاسمة في **سيرورة تكوُّنِ** الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ هي وظيفة **تشذيب** ذلك الاجتماع و«**تنقيته**» مّما يَحولُ دون أن يكون **اجتماعاً إسلامياً**، أو قل مما قد يكون من شأنه النَّيْل من الصّفة الإسلامية - حتى لا نقول من الجوهر الإسلاميّ - لذلك الاجتماع السياسيّ. كان «لا بدّ من» تلك التصفية السياسية[41] حتى تُولَدَ جماعةٌ سياسية **أوحديّة** غير تعددية تَطْمَئِنُّ إلى رابطها الدينيّ المشترك ولا تبحثُ لنفسها عن رابطة أخرى غيره قد تضع الرسالةَ أمام سؤال التّجافيّ بين مبدئها الدينيّ ووسائطها السياسية غير المُطَابِقَة لذلك المبدإ.

بمعنًى أكثر تحديداً، تنتمي تلك التصفية إلى حاجة حيوية لدى الجماعة الإسلامية إلى التميّز والتمايز الديني بوصفهما شكلاً من **إعادة بناء المجال السياسيّ المدينيّ**، و- من خلاله - **إعادة بناء الجماعة السياسية** الإسلامية من حيث **هي نفسُها الجماعة الاعتقادية**، أي الجماعة التي لا يفيض السياسيُّ فيها عن حدود الاعتقاديّ على نحو ما كان عليه الأمر إبّانَ «الصحيفةِ» وأوَّلِ ابتداءِ دولة المدينة. وهكذا إذا كانت الحرب على قريش قد خِيضَت بهدف التوحيد، فإنها صُرِفَت - في حالة اليهود - إلى تحصيل هدفٍ باتَ غيرَ قليلِ الشأن في تجربة الجماعة الإسلامية المنتصرة على الوثنيّة القرشيّة هو: **تأسيس علاقَات التميُّز والتمايز** عن غير أهل الإسلام، **أي الخروج بالجماعة من المشتَرَك العقدي إلى الماهية الخاصة**، إلى ما يتميَّز به المسلمون مِلّيًا.

---

(٤١) لا شأن لنا بأن نبررها سياسياً أو لا نبرّرها سياسيّاً وأخلاقياً. هُمنا الأساس أن نفهم لماذا حصلت؟: ما الحامِلُ عليها ولأية غاية حصلت، وما النتائج التي ترتبت عليها في التاريخ السياسيّ الإسلاميّ على ذلك العهد؟

القسم الثالث

دولـــة المدينـــة وآليـــاتُ الإنـشـــاء

الفصل السادس

التنظيم السياسي ـــ الإداري

أولاً: ميـلادُ دولـة

وضعت «دولةُ المدينة»، في عهدها النّبويّ، أُسس دولة المسلمين اللاحقة سواء في تنظيمها السياسيّ ـ الإداريّ أو في «نظامها الاقتصاديّ». من الثابت أنها لم تأخذ شخصيتها الكاملة كدولةٍ بسبب الْتِبَاسِ الصّلة بين الدّعوة والدولة في بواكير الإسلام حيث مُؤسِّس الجماعة الإسلامية محمد بن عبد الله (ﷺ) نبيٌّ وقائد سياسيٌّ وعسكريّ ورئيسُ «الدولة» في الآن نفسِه، مع ما يعنيه ذلك من صعوبةٍ في التمييز بين السياسيّ والدينيّ في شخصيته، ثم حيث قِصَر الحيِّز الزمنيّ بين هجرة النبي من مكّة، وهي تؤرّخ للانتقال من الدّعوة إلى «الدولة»، وبين هجرته من عالم الأحياء، وهي تؤرخ لنهاية حقبة «الدّولة النبوية»، ما كان ليتيح فرصةَ تَبَلْوُرِ ملامح تلك «الدولة» بالقدر الكافي الذي يُسوِّغ الحديث عنها كدولة.

غير أنه ما من أحدٍ من الباحثين في تاريخ الإسلام ـ ناهيك بالمسلمين ـ يملك أن ينفي أن مَدَامِيكَ دولةِ الإسلام التي ستطلقها الفتوح، منذ إخماد حركة «الرّدّة» لتبلغ حدود الدولة الامبراطورية، إنما وضعتها تجربة «الدولة النبوية» في المدينة وكرَّسَتْها فيها.

تتأسّس مرجعية «دولة المدينة» في رسم قواعد نظام الدولة في الإسلام بعد النبوّة على أكثر من عامل ومبرِّر: **أولها** أن تلك «الدولة» (المدينيّة) هي أوّل «دولة» فعلية نشأت في تاريخ الحجاز في حدود ما لدينا من مصادر. قامت «دول» عربية عديدة في الحقبة «الجاهلية»، وتحديداً في جنوب الجزيرة العربية (اليمن

وحضرموت): ممالك معين وسبأ وقتبان وحضرموت[1]؛ لكن نظيراً لها في الحجاز لم يَقُم قبل «دولة المدينة». **وثانيها** أن الخبرة التاريخية وضرورات الاستفادة منها تقضي بأن تستند عمليّة بناء دولة المسلمين ـ في حقبة ما بعد النبوّة ـ إلى السابقة المدينية بوصفها المادّة التاريخية الوحيدة المتاحة للبناء عليها. **وثالثُها** أن بُنَاة دولة الإسلام الأولين، جايلوا النبيّ وكانوا من رجالات «دولته» (الخلفاء الراشدون ثم مؤسّس الدولة الأموية ابن أبي سفيان)، وبالتالي اكتسبوا الخبرة السياسية من تجربة «دولة المدينة» وظلوا ـ بهذا القدر أو ذاك ـ مشدودين إلى نموذجها الذي عزّزته نجاعتُها ونجاحاتها في كسب المعارك ضد العدوّ، وفي تنظيم شؤون المسلمين. أما **رابعها**، فيعود إلى ما تمتعت به «دولة النبيّ» من قداسة في المخيال الجمْعيّ للمسلمين، منذ عهد الصحابة حتى عهد «الإسلامية السياسية» اليوم، بوصفها المثال الأعلى للسياسة والسلطان. وهي ـ كغيرها من العوامل الأخرى ـ تفسّر لماذا نسجت دولة الإسلام، في عهد الخلفاء الأربعة مثلاً، على منوال «دولة المدينة»، ولماذا ظلت فكرة الدولة، حتى بعد الخلافة الراشدة و«انقلاب الخلافة إلى المُلك» بتعبير ابن خلدون[2]، مشدودة إلى المثال المدينيّ.

وشأن أي حديث في الدولة: أية دولة، لا يستقيم الحديث في دولة إسلامية إلا متى أمكن معاينةُ مظاهر سياسية تشهد لتلك الدولة بالوجود أو بشكل ما من أشكال الوجود. ولعلّ مّما يرجّح القول بميلاد «دولة» في المدينة، إبَّان هجرة النبيّ والمسلمين إليها، أن إدارة النبيّ لشؤون المسلمين في المدينة ما كانت لتعْدِمَ وجوهاً من السياسة والتّدبير السياسي فيها. وليس يُرَدُّ على ذلك بالقول إن تلك الوجوه إنّما كانت من صميم النبوّة وفعلها الدّعويّ، ذلك أن صاحب الدّعوة في المدينة لم يعد مجرَّد فردٍ يدعو الناس إلى الإسلام بالحسنى والموعظة الحسنة ويجادلهم بالتي هي أحسن، كما أمره القرآن بذلك، بل أصبح صاحبَ سلطانٍ مادّيّ (=سياسيّ) يستند إلى جماعةٍ مؤمنة مقاتِلة ويتوسَّل بها: ينشئ الجيوش، وينظّمها، ويرسلها للقتال، ويقود معاركها أحياناً؛ ويُبْرِم المعاهدات، ويرسل المبعوثين إلى الأمصار، ويعينّ عماله على الأقاليم، ويخاطب الملوك والأباطرة من خلال رُسْلٍ ومراسلات، ويقسّم الغنائم بين المسلمين، ويُقْطِع ما شاء من المنافع والمصالح ـ المَنقولة وغير المنقولة ـ لمن فاءوا إلى الإسلام، ويَعْقِدُ الألوية لقادة السرايا والغزْوات، ويستخلف نواباً عنه في المدينة حين

(١) انظر في هذا: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخيّ للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢٥.

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٤)، ص ١٩٥.

خروجه منها في قيادةِ حملةٍ عسكرية، ويبعث بقضاةٍ إلى الأمصار يقضُون في الناس بأحكام النصوص القرآنية والسنة النبويّة. . . إلخ.

إن هذه، وغيرها، من الإجراءات النبويّة مما يقع في باب السياسة والسلطان السياسيّ وينتمي إلى طقوسها. وأكثرُها لم يؤخَذ به على مقتضى نصّ قرآني، وإنما بتقديرٍ من النبي واجتهادٍ على الرغم من أن الأفعال النبوية مأمورٌ باحتذائها والاقتداء بها ديناً، وهي ـ عند الأصوليين ـ من مصادر التشريع: إن كان ذلك لنبوّته وعصمته، أو لسدِّ أفعاله فراغات النصّ وما أكثرها، أو للقيمة الرمزيّة العليا لأفعال النبيّ في وجدان الجماعة الإسلامية ومخيالها الجمْعيّ حيث الاقتداء بالسنة فضيلة والاهتداء بها هدايةً. والأهمّ أن رسول الإسلام لم يكن محضَ داعيةٍ ـ شأن معظم الأنبياء الذين سبقوه ـ بل كان مأموراً بإنفاذ أحكام دعوته باستعمال القوة المادّية (= الأمر القرآني بالقتال) وبإدارة أمور المؤمنين برسالته. وهذه ـ وغيرها من الحوامل ـ تفترض السياسةَ لحظةً في برنامج الدّعوة وأداةً يُتَوَسَّلُ بها في سبيل إنفاذ أوامرها.

على تعدّد الظواهر الدالة على سياسيات الإسلام المحمَّدي وسلطانه المادّيّ، ممثَّلاً في «دولة المدينة»، نكتفي منها بذكر اثنين من أكثرها إضاءةً للوجه السياسي في الإسلام، ومن أكثرها شهادة على قيام «دولةٍ» فيه. **أول** تلك الظواهر ميلاد شكل من **التنظيم السياسيّ ـ الإداريّ** لأمور الجماعة الإسلامية في المدينة؛ **وثانيها** قيامُ نواةِ **نظامٍ اقتصاديٍّ** قادت إليه الغزواتُ والفتوح قَوْداً. وكلاهما أتى يمثّل مشهداً جديداً على عربٍ لم يَأْلَفُوا معنى الدولة أو الانقياد لسلطةٍ مركزية في تاريخهم: في الحجاز أساساً وفي الأعمّ الأغلب من الجزيرة العربية تالياً. قبل الإسلام، كانت القبيلة بنيتهم الاجتماعية ـ السياسية التي يُقِيمُون فيها، ويدركون العالم من خلالها، وتَتَحَدَّد بها أَنَاهُم الجمْعيّة. وكانوا شديدي ارتباطٍ بما تعارفت عليه أجيالٌ قبلهم من قيم الانضباط للنَّسق القياديّ في النظام القبليّ. أما الغنيمة، فكانت مجرَّد استيلاءٍ مادّيّ محض على حَقّ تبرّرُه الغزوةُ والغلبة، كما يبرِّره منطق الشظف الصحراوي القاسي. لكن الإسلام أعاد تعريف العرب على نحوٍ اختلف عمَّا دَرَجوا على إلْفِهِ وفهمه: لقد أصبحوا **جماعةً** فوقَ ـ قبليّة تدين بالولاء لكِيان أعلى من كيان القبيلة، وباتت رابطتُهم الجمْعية قليلةَ الانتباه إلى علاقات الدّم (أو رابطة الجسد) أمام الرابطة الروحية الجديدة التي تقترحها عليهم رسالة الإسلام. ثم إن اقتصادهم المغنوم لم يَعُدْ يتمتع بالشّرعية الإلهية والأخلاقية فقط، بل بات خاضعاً لنظام قسمةٍ يكفُل «الحق العام».

تلك عناوين سياسية جديدة لتجربة دُعِيَ عربٌ من المؤمنين برسالة الإسلام إلى خوضها في المدينة محكومين ـ هذه المرة ـ بنظامين متداخليْن لَيْسَا معهوديْن: الدين والسياسة، الدّعوة والدولة.

ثانياً: التنظيم السياسي ـ الإداري

لنحاول أن نقف على بعض وجوه ذلك التنظيم في ظواهر **ثلاث** تستوقف القارئ في السيرة النبويّة، وفي الوجه السياسيّ منها على وجه التحديد، وتتصل **بأركان** السياسة والسلطة في المدينة أو **عناصر** الكيان السياسي وأسسه **وبالتجليات السياسية** للقيادة النّبويّة، **وبالجهاز الإداريّ و«الطبقة السياسية»**، ثم **بالإدارة النبوية** لـ «الدولة».

١ ـ عناصر الكيان السياسي وأُسُسُه

من باب المبالغة أن يقال إن «دولة» المدينة «**استكملت**. . . **كل** مستلزمات البناء القانوني للدولة»[٣]. ووجهُ المبالغة فيه إنّما في القول باستكمال سيرورةٍ لَمّا تبدأ بدايةً فعلية، وفي ردّ ذلك البناء إلى معيار قانونيّ! والقولان معاً يحاولان إسقاط مثال الدولة الحديث، ومرجعياتها، وأسس مشروعيتها، ومبادِئِها التأسيسية، على تجربةٍ في البناء السياسيّ يغامر المرءُ منّا إنْ سارع إلى وصفها بأنها تجربة بناءٍ لدولة، ويُمْعِن في المغامرة أكثر إن تصوَّرها على مثال الدولة الحديثة، دعْكَ من جمهورٍ عريض من الدارسين يصرف النظر ـ جملةً وتفاصيلَ ـ عن فرضية الدولة حين يتناول بالدرس تجربة المدينة بعد الهجرة فلا يكاد يتميَّز وجْهَها السياسيّ من الدينيّ. على أنه إنِ اسْتَبْدَهْنَا أمْرَ نفي صفة الدولة (الحديثة) عن «دولة المدينة»، لِما يستبطنه إطلاقُ الصفة من تعسُّفٍ لا يفيد في بناء قراءة تاريخية صحيحة لتلك التجربة المدينية، فلسنا ننفي أنه قامت في الممارسة النبوية **لحظة سياسية**، وأن هذه اللحظة ترجمت نفسها في الحقبة المدنية، وأنها ـ أكثر من ذلك ـ لم تكن محض أفعال سياسية عارضة أو وقتية مشروطة بظرفيتها (غزوة، استشارة، إنابة سياسية، توزيع غُنْم. . .)، بل انتظمت في **برنامج عمل** وقامت على قواعد ومؤسَّسَات لم يكن صعباً إدراكُ خلفيَّتِها ولا قَصْديَّتِها السّياسيَّتَيْنْ، كما لم يكن صعباً رؤية وظيفة التنظيم السياسيّ والإداريّ المحكَم الذي رافقها وأطَّر الكثير من وقائعها.

ومعنى ذلك أن شكلاً من السلطة السياسية قام في المدينة دون أن يكون سهلاً تعيينُه بأنه شكلٌ من سلطة الدولة إلا متى قُصِد بذلك معنى الدولة التقليدي في العصر الوسيط. وهنا لا مجال لمقاربته بأدوات الفقه القانونيّ والدستوريّ الحديث كما يحاول بعضٌ من الباحثين أن يقيم موافقات ـ غير مشروعة علمياً ولا تاريخياً ـ بين المجال السياسيّ الوسيط والمجال السياسيّ الحديث. لكن المجال متّسِعٌ ووسيعٌ للقول

(٣) عماد الدين خليل، **دراسة في السيرة** (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٧)، ص ١٣٨ [التشديد مني].

إن كياناً سياسيّاً إسلاميّاً نشأ في المدينة بعد الهجرة إليها، وكان يحمل في جوفه عناصر دولةٍ من نوع تلك التي قامت في العهد الوسيط الإسلاميّ (الأمويّ والعباسيّ)(٤). ثمة عناصر **ثلاثة** ـ على الأقل ـ تشهد لذلك الكيان بالكينونة التاريخية والقيام السياسي، وهي **أُسُسٌ** لذلك الكيان أو شيءٌ بهذه المثابة:

أولها الأرض و**«السيادة»** عليها. وُلِدَ الكيان ذاك في يثرب (= المدينة) ولم تَكُ قبل ذلك مَوْطِنَ دولةٍ أو سلطان، أي ما كان في ميراثها التاريخيّ ما تَبْنِي عليه الجماعةُ الإسلامية وهي تؤسّس عليها اجتماعَها السياسيّ. ولقد أحاط المسلمون موطن جماعتهم المدينيّ بالحماية، ووضعوا هذه في مُبْتَدَإٍ فروضهم بُعَيْد الهجرة حين وَادَعُوا يهودَ المَوْطن إيّاه على عيشٍ مشترك في كنف رابطةٍ سياسية واحدة، وأخذوا منهم وأعطوا في وثيقة العهد والاتفاق («الصحيفة»)؛ فكان **الدفاع الذاتيّ المشترك** (المسلم ـ اليهودي) عن الأرض/ المَوْطن ـ في وجه العدوّ الخارجيّ ـ العلامةَ الأبرز على تكوُّن معنى **المجال الترابيّ والسيادة عليه** في وعي الجماعة الإسلامية الجديدة. ستتوسع ـ في ما بعد ـ حدود الأرض والسيادة عليها إلى خارج المدينة، لتصبح **«دار الإسلام»** بعد أن طالت شوكةُ الجماعة الإسلامية كافة المجال الحجازيّ ثم الجزيريّ قبل أن تنتقل شمالاً إلى بلاد الشام. هاهنا، لم يعد الدفاع الذاتيّ عن الحوزة الترابية لجماعة الإسلام السياسية دفاعاً عسكرياً ضدّ استباحة قريش لأرض الكيان الإسلامي (المدينة) ـ لأن قريش فاءت إلى أمر الإسلام ـ بل دفاعاً عنها في وجه قوىً خارجية تهدِّد كياناً أكبر من «دولة المدينة» و«دولة قريش» هي: «دولة العرب» بما يقع في حوزتها وتحت سلطانها(٥).

وثانيها الأمّة وقد تبدلت معانيها في السياق السياسيّ نفسِهِ لتكوينها. وهي كناية **عن الجماعة الدينية والسياسية** التي شكّلتِ النسيج الاجتماعيَّ والسكانيَّ للمَوْطن/ الأرض، وقام بها كيان المسلمين السياسيّ. والجماعة هذه ليست أخلاطاً من البشر من

---

(٤) مما له دلالة، في هذا المضمار، أن القدامى من المؤرخين وفقهاء السياسة الشرعية والكتاب (= كتاب الدواوين) لم ينظروا إلى تجربة المدينة بوصفها تجربة دولة؛ حتى حقبة الراشدين اعتُبرت خلافة ولم تُحسَب دولة، بالمعنى الذي ارتبطت فيه الدولةُ بالمُلك، حتى وإنْ كان القدامى أولاء يدركون الوجه السياسيّ في تجربة المدينة ويدركون معه خلافةَ رسول الله ـ في عهد الراشدين ـ خلافةً سياسية لامتناع خلافة النبوة.

(٥) قلنا «دولة العرب» ولم نقُل «دولة المسلمين» ليس قَصْدَ إسقاط الصفة الإسلامية عنها ـ فهي مسلمة بغير شك في محتواها ونظامها ـ ولكن كي ننبّه إلى حقيقة لا مجال إلى تجاهلها هي أن كثيراً من «مواطني» هذه «الدولة» ليسوا مسلمين. ولا يتعلق الأمر، هنا، بيهود المدينة: فهؤلاء جرى إجلاؤهم عنها أو تصفيتهم عسكريّاً، وإنما بالقبائل العربية المسيحية التي خضعت للإسلام وبقيت على دينها، وأقرّها الإسلام على دينها مقابل دفعها الجزية. إذ كانت هذه القبائل غير المسلمة وأراضيها في جملة سلطان المسلمين السياسيّ، الأمر الذي يعني أن «الدولة» كانت «دولة» مسلمين وغير مسلمين، أي «دولة» العرب من أهل الجزيرة.

منابتَ قبليَّة مختلفة جَمَعَهُمُ الكيانُ جمعاً كمّياً قسرياً، وإنما هي **الرابطة** التي وحَّدت بين مجموعاتٍ بشرّية متباينةِ الأصول الاجتماعيّة وشكّلت منها **جماعة** كان الدين لحمتها الأساس ـ وكان هو تلك الرابطة بالتالي ـ مثلما كانت علاقات المَوْطن والجوار، أحياناً، في جملة موادّ تلك اللّحمة التي بها توحّدت فصارت جماعة. لكن الحديث في أمر الأمة لا يقبل الخوض فيه بمفردات التَّعيين الماهويّ والمجرَّد (للأمَّة)، لأن الأمّة التي تَكَوَّنَ منها الكيان السياسيّ للمسلمين قطعت شوطاً من التحول في معناها هو نفسه تاريخ تكوينها السياسيّ المركّب. ونستطيع أن نرصد ـ سريعاً ـ **أربع** لحظات في ذلك التكوين يُرَادِفُهُمَا **مفهومان** متمايزان للأمّة.

بدأت الأمّة **أمّة اعتقادية** في فجر تكوينها قبل الهجرة، أو قُل ـ للدقة ـ نواةَ أمّة[٦]. كان الوحي يعرّفها بنفسها كجماعة **متميّزة بالإيمان**، بالحقيقة التي بلّغها رسول الوحي (جبريل) إلى النبيّ (ﷺ) والتي يأبى **غيرُها** أن يصدّقها. وكانت في مغايرتها غيرَها من الجماعات تشعر بالتميُّز والتفوُّق: فقد خُصَّت بالهداية دون سواها وذلك مبعث سعادةٍ لديها وإن كانت قِلّةً قليلة؛ وها إن الوحي يَعِدُها بالجنة جزاء تمرُّدها على الجماعة الأكبر التي لم تَرْتَضِ تَرْكَ وثنيّتها، وفي ذلك عَزاءٌ نفسيٌّ لها على قلّة عددها وعسيرِ حالِها. ثم ما لبثت هذه الأمّة أن فاضت عن حدود عقيدتها لتقوم على وحدة جماعتين إيمانيَّتَيْنْ متباينتيْ الكتاب في جماعةٍ سياسية جديدة جَمَعَ بينها المَوْطن (= المدينة)، وتعاقدت أطرافُها على الدفاع عنه. حَصَل التحول ـ هنا ـ نحو **أمّة مزدوجة الانتماء الدينيّ** تشكّل «الصّحيفة» **«دستورها»** الضابط لعلاقات اجتماعها السياسيّ، وتمثّل المصلحة المشتركة (= الانتماء إلى كيان سياسيّ واحد) مبدأ قيامها كأمّة[٧]. لكن الصّدام بين النبيّ واليهود، والذي انتهى بتصفية هؤلاء الأخيرين وإجلائهم عن المدينة، أنهى إلى حدٍّ[٨] معنى الأمّة اليثربيّ الجديد، وأعادها إلى

---

(٦) وهذه أدق، لأن مجموع من آمن برسالة الإسلام قبل الهجرة لا يتجاوز بضع عشرات من عرب مكة؛ وهم ـ بهذا التحديد ـ أقرب إلى معنى الجماعة من معنى الأمّة.

(٧) ولقد نصَّتِ **الصّحيفة** على أن المسلمين واليهود أمّة (في المدينة طبعاً). انظر نصّ الصّحيفة في: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، مج١، ج ١، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٨) من المناسب القول إن مفهوم الأمّة ـ في العهد اليثربيّ وبمقتضى أحكام عقد «الصّحيفة» ـ لم يقطع تماماً مع سابقه: الأمّة الاعتقادية، لسببين: **أولهما** أن «أمّة المدينة» لم تُلْغ أمّة الإسلام، فهذه استمرت تعمل بمقتضى أحكام قرآنها في ما تعلّق بشؤونها الدينية (تماماً كما كان حال اليهود في المدينة مع أحكام كتابهم)؛ **وثانيهما** أن «أمّة المدينة» ليست هي نفسها شيئاً آخر غير الأمّة الاعتقادية: أمّة المسلمين واليهود الذي تجمع بينهم عقيدةُ التوحيد.

مفهومها الأول كأمّة اعتقاديّة. ثم لم يلبث توسُّع رقعة الإسلام إلى مجموع الجزيرة العربية أن أحيا مفهوم الأمّة المدينيّ ـ ودون أن يضع له النبيّ ضابطاً مكتوباً على منوال «الصحيفة» ـ حين دخلت قبائل عدة تدين بالنّصرانية في الكيان السياسيّ الإسلاميّ وتحت سلطانه محتفظة ـ كاليهود ـ بعقيدتها وحريّتها الدينية.

وثالثها النّظام السياسي الذي يقوده النبيّ (ﷺ). والنبيّ ـ هنا ـ يتجلى كقائد سياسيّ وكقائد حربيّ يمارس السلطة كأي رجل دولة: يُصدر القرارات، يعينّ، يعزل، يعلن الحرب، يوقّع المعاهدات. . .، إلى غير ذلك مّما يقع في باب ممارسة السياسة والسلطة، أي مما لا يمكن نسبتُه إلى أفعال النبوّة والدّعوةِ إلا بمقدار ما نقول إن الذي يقوم به ليس رجلَ سياسةٍ ودولةٍ فحسب، بل نبيٌّ أيضاً. إن قيادة الرسول لحروب المسلمين، إما بهدف الدفاع عن حوزة كيانهم أو لِتَوْسِعَةِ حدود ذلك الكيان، وتكوين جيش مدرّب وتجهيزه بالعتاد وتوفير التّمويل له، وإبرام الاتّفاقات والمعاهدات، وإحداث المسؤوليات المدنية (قُضاة، عمّال على الأقاليم. . .)، والأمنية (جهاز تجسّس غير نظامي)[(٩)]، والعسكرية (تعيين قادة الجيش والسَّرايا)، والسياسيّة (مجلس الصحابة «المستشارين»). . . إلخ، مّما يقطع بأن نواةَ نظامٍ سياسيّ كانت تنشأ في تجربة الإسلام الأول بقيادة النبيّ، وهي النواة التي سيجريَ تطويرها في عهد الخلافة الراشدة وصولاً إلى تكوين دولة امبراطورية.

* * *

ربّ قائل يقول إننا سقطنا في ما حذّرنا من مغبة السقوط فيه: التفكير في «دولة المدينة» ـ عناصِرها وأُسُسِها ـ بمفردات الدولة الحديثة؛ وليس ذلك ما قصدناه، وإنما قصدنا التنبيه على ظواهر لا يمكن تجاهُل معناها السياسيّ أو دلالتُها على قيام مجالٍ سياسيّ في الإسلام المبكّر. لننظر ببعض التفصيل في معمار هذا المجال السياسيّ.

٢ ـ «الطبقة السياسيّة» والجهاز الإداريّ

نشأت حول قيادة النبيّ لدولة المدينة نواة «**طبقة سياسية**» مثَّلها **الصحابة**، خاصة كبارهم ممن كانوا على وطيدِ صلةٍ به إمّا لسابقتهم في الإسلام، أو لقرابتهم من

(٩) حتى العباس بن عبد المطلب عمّ الرسول ـ وكان ما زال على دين آبائه لم يُسْلِم ـ شارك في التجسُّس لصالح النبيّ والمسلمين. وتذكر المصادر أنه أخبر النبيّ بما تعتزمه قريش من الخروج إليه في أُحُد وكتبَ له: «اصنع ما كنتَ صانعاً إذا وردوا عليك، وتقدَّم في استعداد «التأهب». وكان النبيّ يشجعه على هذا الدور في مكة، وكتب له: «إن مقامك بمكة خير». انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ط ٧ (بيروت: دار النّفائس، ٢٠٠١)، ص ٦٧-٧٢.

النبيّ، أو لمركزهم في قريش، أو لعلمهم (معرفتهم بالقراءة والكتابة) وحصافة رأيهم، أو لكبير تضحياتهم في سبيل الدعوة (وخاصة من عُرفوا باسم المستضعفين). ولم يكن هؤلاء وحدهم الصحابة، إذ صُرِفَ اللفظ إلى كل من صَحِبَ النبيَّ في غزواته وفي حياته عموماً؛ لكن بعضاً قليلاً منهم كان أَظْهَرَ دوراً من الباقين للأسباب التي ذكرنا، وأكْثَرُ هؤلاء من المهاجرين القُرشيّين. ولقد نهض الصحابة بأدوار بالغة الأهمية في مسار تكوين الدولة من بدء بنائها في العهد النبوي، فكان منهم القادة العسكريون، ونواب الرسول على المدينة، والقضاة، والولاة، والكتاب. . . إلخ، ثم كان منهم خلفاء النبيّ على المسلمين بعد وفاته.

من نافلة القول إن مؤهلاتهم أو سجاياهم مكّنتهم من حُظْوة الصحبة وثقة النبيّ؛ لكن تأهيلهم الحقيقيّ للإدارة السياسية و، قبلها، للمشاركة السياسية إنما حَصَل من خلال الصحبة تلك، ومّما تلقوه من خبرةٍ من خلال معاينة الكيفيات التي يدير بها النبيّ أمور المسلمين العامة. كان النبي مثالَهم الذي تتلمذوا له وساروا على سننه؛ وكان ذلك في أساس اعتماد بعض علماء الأصول سنن الصحابة والخلفاء (الراشدين) ضمن العناصر التي يَبْنى عليها التشريع لأنهم ما أتوها إلا مقلّدين لأفعال النبي (ﷺ). لكن الصحابة أيضاً شاركوا ـ بمعنى ما ـ في صناعة القرار إلى جانب النبيّ حين لا يكون القرارُ إنفاذاً لحكم نصٍّ قرآنيّ، بل اجتهاداً من قيادة المسلمين. وفي مناسبات كثيرة استشارهم النبيّ وأخذ برأيهم، وأحياناً أخذ برأي بعضهم ممن ليس في عداد الصَّفِّ الأول من الصحابة[١٠] كما أخذ برأي عامة المسلمين في أمور أخرى[١١]. لقد كان الصحابة **أول نخبة سياسية في الإسلام**، ولم يكن ممكناً بناء مجالٍ سياسيٍّ دون وجود مثل هذه النخبة التي تدير وتُنَفِّذ وتشارك في صنع القرار وتَتَقلَّد مسؤوليات الدولة. ولذلك، نطلق عليها مجازاً وصف النواة الأولى لميلاد «**طبقة**

(١٠) من ذلك ما رواه ابن اسحاق من أن النبي أخذ برأي الحبّاب بن المنذر حول موقع الماء الذي ينبغي أن ينزل به المسلمون في بدر خلافاً للموقع الذي سبق وحدّده الرسول. وكان الحباب سأل النبي قبل أن يقدّم رأيه: «يا رسول الله، أرأيتَ هذا المنزل، أمنزلاً أنْزَلَكَهُ الله ليس لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟»؛ فأجابه النبي: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة». انظر: ابن هشام: **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ٢، ص ١٩٧-١٩٨. ومثال ذلك أيضاً أَخْذُ الرسول برأي سلمان الفارسي بوجوب حفر خندق في «غزوة الأحزاب» (أو غزوة الخندق) والذي قال مشيراً عليه (على الرسول) «إنّا كنا بفارس إذا حوصرنا خَنْدَقْنا علينا». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ٩١.

(١١) مثل استشارة النبي عامة الصحابة والمسلمين في أمر القتال ضدّ قريش ـ في «معركة أُحُد» ـ داخل المدينة أم خارجها. انظر: ابن هشام: المصدر نفسه، مج ٢، ج ١، ص ٥٢، والطبري، المصدر نفسه، ص ٥٩.

سياسية» في المجتمع الإسلاميّ الجديد في المدينة. فمن هذه النخبة ـ كما أسلفنا الإشارة ـ تشكّل الجسم السياسيُّ والإداريّ للدولة الجديدة. ولا مِرَاء في أن كتابة تاريخ هذه النخبة أو هذه «الطبقة السياسية» هي عينُها كتابة تاريخ تكوُّن **«جهاز» سياسيّ ـ إداريّ في الإسلام.**

«الجهاز» الذي نعنيه كناية عن مجموعة من الوظائف الحساسة في مجال إدارة «دولة المدينة» شَغَلَها قسم من صحابة النبي وُكِلَ إليه مهمة القيام عليها، وتَدَاوَلَ عليها كثيرون في عهده. وكان من أهمها: **النيابة** عن الرسول في المدينة أثناء خروجه إلى الغزوات، **وقيادة الحرب** والسرايا، **والعلاقات الخارجية**: خارج المدينة وخارج المجال الجزيريّ، **والولاية على الأقاليم** والأمصار الخاضعة للإسلام، **والقضاء، وجباية** الزكاة والجزية، **والكتابة**: كتابة الوحي والعقود والعهود والمراسلات، ثم **إمامة** الصلاة والحج:

أ ـ كان استخلاف النبيّ صحابَته للنيابة عنه في المدينة ـ حين خروجه منها على رأس حملةٍ عسكريّة أو قصد الاعتمار ـ من علامات السلطان السياسيّ في تجربة المدينة. إنه تعبير عن **استمرارية «الدولة»** في حال غياب قائدها، أو قُل تعبيراً عن **تجريدِ** ما للسياسة والسلطان بوصفهما نصاباً عامّاً لا يرتبط بشخص النبيّ (ﷺ) حصراً بل بجماعة المسلمين عامّة. من تحصيل الحاصل أن للاستخلاف والنيابة وظيفة دفاعية ائتمانية: يَأْتَمِنُ فيها النبيُّ نائبَه على حمايةِ مَن لم يخرُج للقتال من **المُخَلَّفين** (النساء والأطفال والشيوخ). لكن هذه الوظيفة لا تبدو وظيفةً أمْنيَّة إلا بمقدار ما هي سياسيّة، وإلا كان يكفي تكليف قوة عسكرية بذلك دونما حاجة إلى إنابة شخصٍ بعينه قد يكون ـ أحياناً ـ من كبار الصحابة[١٢].

ب ـ حين لم يكن النبي يخرج على رأس قوة حربية، كان يبعث سرايا أو جيوشاً للقتال يعقد لواءَها **لقادةِ حرب** يَثِقُ باقتدارهم العسكريّ والتنظيميّ. وإذا أخذنا في الحسبان ما تقوله المصادر من أن النبيَّ غَزَا بنفسه ستّاً وعشرين غزوة[١٣] ـ قاتَل في تسع منها، وأنه بعث خمساً وثلاثين بعثاً وسريّة[١٤]، تبيَّنَ أن أكثر معاركه التي خطط لها إنما عهد بأمر قيادتها إلى غيره من القادة العسكريّين، علماً بأنه حتى في الغزْوات التي شارك فيها بالقتال المباشر أو بالتّوجيه كان يَكِلُ أمرَ حَمل راية الحرب إلى أحدٍ من

(١٢) كما في حالة استخلاف النبي عثمان بن عفّان في غزوة ذي الرقاع. انظر: الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٨٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

صحابته[١٥]، وهي كانت (= الرايَة نعني) عنوانَ اجتماع المقاتلين يُمِدُّ رفْعُهَا معنوياتهم بطاقةٍ نفسية هائلة. ويدلّ ذلك عموماً على أن «دولة المدينة» نجحت في إنشاء «مؤسسة» حربية للدفاع، سرعان ما تعاظَمَ دورُها مع اشتداد شوكة المسلمين ونجاحاتهم في إلحاق الهزيمة بقريش، وانطلاق الفتوح إلى ما وراء المجال الحجازيّ، ثم إلى ما يقع خارج نطاق الجزيرة العربية في السنة الأخيرة من العهد النبويّ. لم يعد الجيش متوقفاً على وجود النبيّ نفسِه على رأس غزْواته، بات يملك قيادات خاصة تملك تفويضاً من النبيّ مباشرة. وذلك مظهرٍ آخر لكيان الدولة.

ج ـ على مثال استخلاف الرسول نواباً عنه أثناء غزْواته والعمرة، أناب عنه ممثّلين له في الأمصار التي فاءت إلى أمر الإسلام؛ وهؤلاء **ولاتُه وعمّالُه** على أقاليم الدولة. كان اختيار هؤلاء يجري وفق معايير دقيقة. كانوا ـ ابتداءً ـ من الصّحابة، وممن أخذوا عن النبيّ مباشرة تقنيات الإدارة والتدبير السياسيّ. وكانوا عليمين بأمور الدين، ثانياً، لأن من صميم مأموريّتهم أن يعلّموا أهل تلك الأمصار فروض دينهم وينشروا فيهم تعاليمه. ثم كانوا، ثالثاً، أهل عدلٍ ومروءة بحيث يَسْتَوْفُون شروط تمثيل النبيّ خارج مركز الدولة ويقدّمون مثالاً لمن هم تحت سلطانهم المباشر. وفي الغالب الأعمّ حملوا معهم خطاب التّكليف أو التعيين من الرسول مكتوباً وقُرِئَ في أهل تلك الأمصار حتى يكون لهم (للعمّال) عليهم السلطانَ الرمزيَّ الذي يعزّز سلطانهم الماديّ. ولقد كان تكوين هذه الفئة، التي استعملها النبي على أقاليم دولة الإسلام الجديدة (= أي عيّنَها عمّالاً)، علامةً فارقة على تكوُّن الدولة على مقتضى نظام «لا مركزي» أو بهذه المثابة. من الثّابت أن سلطان العمّال أولاً لم يكن مطلق الأستقلاليّةِ عن المركز المدينيّ والتعاليم النبويّة؛ ومن الثّابت أنهم ما كانوا ليقطعوا في أمرٍ ليس فيه نصٌّ صريحٌ من قرآن أو قول نبويّ إلا بالعودة إلى صاحب الأمر (النبيّ (ﷺ)) ـ على ما تفيدنا بذلك مُكَاتباتُهم له مستفسرين ـ لكنهم ما عدموا هوامشَ من الحرية في التّصرُّف حملت عليها ثقةُ النبيّ فيهم، أو بُعْدُ المسافة بينهم وبينه، أو ضغطُ واقعٍ عليهم يفرض التّصرّف الفوريّ . . . إلخ.

د ـ لم يكن منصب القَضَاء قد تشكّل مؤسَّسةً مستقلّةً عن إمامة المسلمين في الأمصار من قِبَل نُوّاب الرّسول وعمّاله عليها. لكن فِعْلَ النّظر الذي يقضي في ما

---

(١٥) يذكر ابن اسحاق أن «راية عبيدة بن الحارث. . . أول راية عقدها رسول الله (ﷺ) لأحدٍ من المسلمين». وذلك في سرية عبيدة بن الحارث. انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١٧٩. أما أول راية عقدت في حرب كبرى (معركة بدر)، فكانت لعلي بن أبي طالب. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٥.

شَجَرَ بين الناس كان دارجاً في مختلف الأمصار، ونهض به ولاةٌ على الأمصارِ تلك بمقتضى تكليفٍ نبويّ لهم بالقيام بذلك. وهكذا كان عمّال الرّسول ـ في الأعمّ الأغلب من الحالات ـ هم أنفسهم **القضاة** الذين ينظرون في المنازعات ويحكمون فيها. أما أحكامهم، فكانت نابعة إما من التعاليم القرآنية والنّصوص الصّريحة، أو من خلال استدعاء سوابق نبوية في القضاء بين الناس. وليس من شك في أن قيام وظيفة القضاء في الإسلام ـ لا مؤسسة القضاء التي لم تكن قد وُلِدَتْ بعدُ مستقلّةً ـ ممّا يدل على ميلاد شكلٍ جنينيٍّ لسلطةٍ جديدة في الإسلام وداخل دولته هي «سلطة القانون» التي لم تكن شيئاً آخر ـ حينها ـ سوى سلطة **الشريعة**.

هـ ـ وكان من وظائف جهاز الدولة الإداري **جباية الضرائب**: العشور والجزية؛ وهي وظيفة حيوية في كيان تلك الدولة. ولقد اقتضى النهوض بأمرها تكوين فئةِ **الجُبَاة** الذين وَكلَ إليهم النبيُّ أَمْرَ تحصيل ما على «مواطني» الدولة من حقوق عليهم للدولة: العُشُور لِمَنْ أسلم من العرب[16] والجِزْية على رؤوس من دخلوا في سلطان الإسلام سياسيّاً وظلّوا على دينهم. كان يَسَعُ النبيّ أن يقسِّمَ الغنائم على المسلمين في غزْواتهم؛ لكّن ما فاءت به الفتوحات على المسلمين خارج مركز الدولة كان كبيراً ويقتضي تفريغ جسم إداريٍّ يقوم بمهمة تحصيل موارد الدولة وحقوقها نيابة عن النبيّ[17]. وقد حَصَلَ أنَّ بعضَ مَنْ قاموا بذلك ليسوا في جملة العمّال والولاة، وإنما هم أشخاص مكلَّفون بذلك من النبيّ مباشرة، ممّا يعزّز الاعتقاد بأن فئة الجباة مَثَّلَتْ نصاباً مستقلاً، إلى حدٍّ ما، في إطار «دولة المدينة».

و ـ كان لـ «دولة المدينة» شكلٌ ما من أشكال **العلاقات الخارجية**، أي العلاقة بغير المسلمين خارج مجالهم (المدينيّ ثم الحجازيّ فالجزيريّ). وهي كناية عن بعوثٍ ومراسلات من النبيّ إلى حكّام وقادة وملوك داخل الجزيرة العربية وعلى أطرافها أو خارجها، وعن وفودٍ تَعْرِضُ الإسلام على مناطق أو تُفَاوِضُ غير المسلمين باسم

---

(١٦) العربُ في الإسلام لا يدفعون الجزية إن أسلموا بعد وثنيةٍ، مثلما يدفعها «أهل الكتاب»، وإنما يدفعون العشور والصدقات لأنه «ليس يشبه الحكمُ في العرب الحكمَ في العجم لأن العجم يُقَاتَلون على الإسلام وعلى إعطاء الجزية والعرب لا يقاتَلون إلا على الإسلام، فإما أن يُسْلِمُوا وإمّا أن يُقْتَلوا». انظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (القاضي)، «كتاب الخراج،» في: **في التراث الاقتصادي الإسلامي**، تقديم الفضل شلق (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠)، ص ١٧٩.

(١٧) قال الطبري: «وفرّق رسول الله (ﷺ) في جميع البلدان التي دخلها الإسلام عمّالاً على الصدقات، على كل من أوطأ الإسلام من البلدان؛ فَبَعَثَ المهاجر بن أبي أمية بن المغيرة إلى صنعاء. . .، وبَعَث زياد بن لبيد. . . إلى حضرموت، على صدقتها، وبعث عديّ بن حاتم على الصدقة، صدقة طيئ وأسد، وبعث مالك ابن نويرة على صدقات بني حنظلة. . .، وبعث العلاء بن الحضرميّ على البحرين، وبعث علي بن أبي طالب إلى نجران ليجمع صدقاتهم، ويقدم عليه بجزيتهم. . .». انظر: الطبري، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٠٤.

النبيّ. بدأت الملامح المبكّرة لتلك العلاقات (الخارجية) منذ كان النبي يبعث رسلَه لمفاوضة قريش على أسرى المسلمين وأَسْرَاها، لتتطور في ما بعد حين تَفَاوض مع قريش قصد السَّماح له ولِصَحْبه بالعمرة في مكّة[١٨]، وحين بعث رُسْلَه إلى نصارى نجران وغيرهم، لِتَبْلُغَ أوجها بإرساله مبعوثين حاملين رسائلَ منه إلى هرقل وكسرى والمقوقس. . . إلخ[١٩]. من البيّن أن هذه العلاقات مع خارج غير إسلاميّ قرينة على فعلٍ سياسيّ تقوم به دولة الدّعوة إما لتوسيع رقعة نفوذها (حين يتعلق الأمر بدعوةِ بعضِ ذلك الخارج إلى الإسلام)، أو لتأمين حدودها تجاه الامبراطوريات الكبرى في شمالها الشّرقيّ والغربيّ (حين يتعلق الأمر بمراسلة ملوك تلك الامبراطوريات)[٢٠]. لم يكن ثمَّة جسمٌ إداريّ خاصّ يقوم بأمر هذه العلاقات ـ من سَفَرٍ إلى العالم الخارجيّ لتبليغ رسائل النبيّ إلى المفاوضة وتوقيع العهود نيابةً عنه ـ لكن سياسةً خارجية محمَّديةً كانت قائمة وفعَّالة بما يكفي للقول إنها عبّرت عن نظرة «الدولة» إلى نفسها بوصفها كياناً يخاطب كيانات أخرى سياسية خطاباً ندّياً.

ي ـ وأخيراً، كان لدولة المدينة **كتّابُها** الذين يحرّرون وثائقها السياسية من مراسلات داخليّة (إلى قادة الجيش، والعمّال في المناطق، والعمّال على الصدقات، وقادة القبائل. . . إلخ)، ومن مراسلات خارجيّة (إلى غير المسلمين داخل الجزيرة وخارجها)، ناهيك عن كتابة بعض هؤلاء الكُتّاب للوحي. ولم تكن **وظيفة الكتابة** شأناً هيِّناً في الإسلام المبكّر ـ على عهد النبيّ (ﷺ) ـ بالنّظر إلى قلّة المتعلّمين العارفين بالقراءة والكتابة في مجتمع أمّي. وهي، بهذا المعنى ولهذا السبب، لم تكن أدنى قيمةً وأهميّةً من وظيفة قيادة الجَيش أو جباية الصَّدقات والجِزْية. ومع أن الذين قاموا بهذه الوظيفة لم يشكّلوا، مثل قادة الحرب مثلاً، جسماً إدارياً مستقلّ المهمّات، ولم تكن وظيفتهم لِتُمَارَس بعيداً عن تعليمات النبيّ المباشرة[٢١]، إلا أن عددهم محدود جدّاً،

---

(١٨) كان عثمان بن عفان مَن تفاوض في مكّة مع قادة قريش باسم النبي حين احتجزوه رهينةً وبَلَغَ النبيّ خطأً خبرُ قتله. انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ٢، ج ٣، ص ٢٤٦.

(١٩) انظر تفاصيل ذلك في: الطبري، المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٤. ويُشار إلى أن أولى مراسلاته الخارجية كانت مع النجاشي مع هجرة المسلمين إلى الحبشة.

(٢٠) من الطبيعي ـ حتى في حالة مخاطبة كسرى وهرقل وغيرهما ـ أن تحمل المخاطبة دعوة إلى الإسلام، لأن صاحب الخطاب ـ وإن كان قائد دولة المسلمين ـ نبيٌّ في المقام الأول، مأمور بعرْض رسالة الإسلام على العالمين.

(٢١) كان قادة الجيش ـ مثلاً ـ يملكون حق التصرف والاجتهاد في أمر معاركهم: إخضاعاً أو صلحاً، قتالاً أو تسويةً، دون مخالفة تعليمات النبيّ؛ وكثيراً ما أقرَّهم النبي على ما فعلوه وإن أنَّبَ بعضهم على تجاوزاته غير المشروعة وتَبَرَّأَ منها (كما تَبَرَّأَ ضارعاً إلى الله يوماً من تجاوزات خالد بن الوليد). ولم تكن هذه «الحرية» متاحة للكتّاب إلا في اللغة والتعبير، إذ كان عليهم أن يكتبوا فقط ما يمليه عليهم النبيّ.

وتكاد تجمع عليه المصادر التاريخية[٢٢]، مما يعني أن نطاق هذه الوظيفة كان محصوراً بحيث لا يَتَداول عليها كثيرون كما يتداول غيرهم على وظيفة النيابة عن الرسول في المدينة، أو على وظيفة حمل رسائل النبيّ إلى الخارج، أو حتى على وظيفة جباية الضرائب.

* * *

تلك **وظائف سياسية** عُويِنَت في تجربة البناء السياسي في المدينة، وأنتجتْ فئاتٍ وأجساماً اجتماعية نَهَضَتْ بها. وإذا لم يكن يسيراً تعريف تلك الوظائف بوصفها مؤسَّسية وتدلّ على قيام جهازٍ إداريّ بالمعنى الدقيق للعبارة، فليس صعباً إدراك ما انطوى عليه القيام بها من عقلانية في التخطيط، وفي توزيع المهمات المختلفة على مَن هم أهلٌ للقيام بها، وفي إنجاز هؤلاء لما أنيطَ بهم من مسؤوليات بنجاحٍ. لقد أُدِيرَت تجربةُ البناء السياسيّ في المدينة بكفاءَةٍ عالية تكفي للقول إن شكلاً من التنظيم الإداريّ ـ السياسيّ كان وراء ذلك حتى وإن لم ينتظم مؤسَّسياً في جهاز إداريّ (بيروقراطيّ) متفرّغ. ووراء ذلك كله، كانت ترتسم صورة القيادة النبويّة الكفؤة لهذا التنظيم، والكاريزما الهائلة[٢٣] التي تفرض على المسلمين ـ وعلى مَن عُهِدَ إليه منهم أَمْرُ القيام بوظيفة ـ الامتثالَ التام للأمر النبويّ والعمل بمقتضاه. لِنَنْظُر في بعض أوْجُه تلك الإدارة النبوية.

٣ ـ الإدارة النبوية للدولة

تتعدد وجوهُ هذه الإدارة وتتداخل مستوياتُها على نحوٍ غير قابلٍ للعزل بينها إلا منهجيّاً. لنقف عند **سَبْعة تجليات** لتلك الإدارة من مدخلٍ محدّد هو الخطاب النبويّ

(٢٢) انظر مثلاً: الطبري، المصدر نفسه، ص ٢١٨، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، مج ٢، ص ١٧٦، حيث وردت أسماء عثمان بن عفان، وعليّ بن أبي طالب، وخالد بن سعيد، وإبان بن سعيد، والعلاء بن الحضرميّ، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن سعيد بن أبي سرح، ومعاوية بن أبي سفيان، وحنظلة الأسَيْدي.

(٢٣) روى أبو جعفر الطبري، عمَّن نقل عنه، أن عروة بن مسعود ـ الذي عَرَضَ وساطته على قريش مع النبي في أمر اعتزام النبي دخول مكة قصد العمرة ورفض قريش ذلك ـ قال لأصحابه من قريش حين عاد إليهم بعد لقاء النبي: «أي قوم، والله لقد وفدتُ على الملوك ووفدت على كسرى وقيصر والنجاشي؛ والله إن رأيتُ مَلِكاً قط يُعَظِّمُه أصحابه ما يُعَظِّم أصحابُ محمَّدٍ محمَّداً». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص ١١٩.

المكتوب[٢٤] والمدوّن في مصادر التاريخ الإسلاميّ[٢٥]:

أ ـ خاطب النبيُّ قريشاً وغيرها بالدعوة إلى الإسلام، مُطَمْئِناً سائرَ المُخَاطَبِين بحفظ حقوقهم إن أسلموا. كتب ـ مثلاً ـ إلى المنذر يَحثُّه على مُفَاتَحَةَ مجوس هجر في الإسلام قائلاً: «إعرض عليهم الإسلام. فإن أسلموا، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا»[٢٦]؛ وكتب إلى أهل اليمن: «من صلّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، ودعا دعوتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله»[٢٧]؛ وخاطب آخرين ـ مثل جُماع جبال تهامة[٢٨] وقبيلة خثعم[٢٩] ـ بنفس خطاب الطَّمْأَنة. وتكاد تتكرر عبارة «أَسْلِمْ تَسْلم»[٣٠] في مخاطبة من دعاهم إلى دينه. وأحياناً كانتِ المخاطبةُ حادّة وحاملة تهديداً صريحاً كما في رسالته إلى أهل دما (قرية من عُمَان) التي جاءت مقتضبة ومباشرة[٣١]، فيما كانت ـ في أحايين أخرى ـ ردّاً متحدياً على رسائلَ وَصَلَتْهُ من أشخاصٍ أغلظوا في القول على النبيّ[٣٢] أو نازعوه في النبوّة[٣٣]. في سائر هذه الرسائل، التي من هذا النوع، كانت المخاطبةُ **مخاطبة نبيّ** يدعو إلى الإيمان بعقيدة الإسلام. لكنها، على طابعها الديني البيّن، لم تكن تخلو من مظهرٍ **سياسيّ**:

---

(٢٤) قام محمد حميد الله بعمل توثيقي جيّد بجمع كل الوثائق السياسية في عهد النبي وخلفائه في كتاب عن المصادر التاريخية الأساسية (ابن هشام، الواقدي، الطبري، اليعقوبي، المسعودي، البلاذري، ابن سعد، البيهقي، الدارمي.. وعشرات آخرين)، مقارناً بينها، ومقارناً في المصدر الواحد بين مخطوطاته المختلفة. وتيسيراً للقارئ، سنحيل على الكتاب في حديثنا عن المراسلات والقرارات النبوية. انظر، حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ص ٧٥٧.

(٢٥) علماً بأن عشرات المراسلات النبوية جرت الإشارة إليها في تلك المصادر التاريخية دون إثبات نصّها في كثير من الحالات. ولعدم إثباتها، لن نحيل عليها في المَظَانّ وإنما في **مجموعة الوثائق السياسية**... المشار إليه في: المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٦١، ص ١٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١١٠، ص ٢٣٠.

(٢٨) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٧٣، ص ٢٧٨.

(٢٩) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٨٦، ص ٢٩١.

(٣٠) المصدر نفسه، الوثائق أرقام ٦٨، ٧٦ و١٣٩، ص ١٥٦، ١٦٢ و٢٥٣ على التوالي.

(٣١) «من محمد رسول الله إلى أهل عُمان: أما بعد، فأقِرّوا بشهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وأدّوا الزكاة، وخطّوا المساجد كذا وكذا، وإلا غزوتكم». انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٧٧، ص ١٦٣.

(٣٢) مثال ردّه على رسالة من أبي سفيان يتهدده فيها بالاستئصال بعد وقعة الخندق. وجاء في الردّ النبوي: «... وليأتينّ عليك يومٌ أكسر فيه اللات والعُزّى وأساف ونائلة وهبل حتى أذكرك ذلك». انظر: المصدر نفسه، الوثيقتان رقما ٦-٧، ص ٧٣-٧٤.

(٣٣) مثال ردّه على مسيلمة الكذاب وقوله في رسالته إلى النبيّ: «... إني قد أُشْرِكْتُ في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض». إذ جاء في ردّ النبيّ: «.. فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين». انظر: المصدر نفسه، الوثيقتان رقما ٢٠٥-٢٠٦، ص ٣٠٥.

التهديد بالعقاب الدنيويّ قبل العقاب الأخرويّ، **والتوسُّل بقوةِ دولةِ المسلمين** في تلك المخاطبة. وليس من شكٍّ في أن المخاطَبين بدعوته ـ على الأقل ـ كانوا يتعاملون معه بوصفه مَلِكاً، أو صاحب سلطان سياسيّ، ولم تكن صورتُه كنبيّ لتستقر في أذهانهم إلا متى أصبحوا مسلمين.

ب ـ كأيِّ قائدٍ سياسيٍّ كبير تَعَهَّد جماعَتَه بالرعاية والتوجيه والإرشاد، وكأيّ نبيّ عظيم أفنى نفسه في سبيل هداية من اتَّبعوه، صَرَفَ النبيُّ الشطرَ الأكبر من دعوته إلى تنظيم الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ من الداخل، والتماس أسبابَ تماسكه ومَنَعته. كان المدخل إلى ذلك تقوية رباط الإيمان في تلك الجماعة، وتزويدها بالطّاقة الرّوحية التي تحتاج إليها لتَسْتَمْسِك بذاك الرباط. لكنه المدخل الذي كان يُفضي ـ حكماً ـ إلى صناعة كيانها السياسيّ. وحين نعيد قراءة وثائق المخاطَبة النبويّة لجماعة المسلمين، نقف على **أربع** غاياتٍ تَغَيَّتْها تلك المخاطبة.

أولاها تعليمية إرشادية، وتتصل بتعليم من أسلموا فروض دينهم وتعاليمه ونظامه الاعتقاديّ ومبادئ الحقوق والواجبات الشرعيّة فيه. كتب النبيّ إلى شرحبيل ابن عبد كلال وغيره من أقيال اليمن كتاباً يَعْرض فيه نظام الزكاة والدِّيَّة في الإسلام ونسبة الحقوق العامّة في كلٍّ منهما. ومما ورد في الكتاب ويتصل بتعاليم العقيدة: «. . . وإن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الشِّرك، وقتل النفس المؤمنة بغير حق، والفرار في سبيل الله يوم الزحف، وعقوق الوالدين، ورمي المحصنات، وتعلّم السحر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم. . .»(٣٤). التعليم النبويّ ـ هنا ـ تعليمٌ اعتقادي لفظاً ومضموناً. لكن غايته غير المباشرة تأسيس جماعة متّحدة على نظام قيم مشترَك. وغنيٌّ عن البيان أن أية جماعةٍ سياسيّة لا تقبل الوجود والقيام دون ذَلكَ النظام الذي يلحمها ويصنع لها الشخصيّة والماهيّة. وبعبارة أخرى، ليس في وسع الجماعة السياسية أن تقوم وتتماسك على مبدإ اجتماعيّ مشترك إلا متى كانت جماعةً اعتقاديّة، أي أن اجتماعها السياسيّ ممتنع دون اجتماعها الدينيّ(٣٥).

وثانيتها تنبيهية، وتنصرف إلى تحذير مَنْ أَسْلَم من إسقاط ما عليه من حقوق شرعية وحَضّهِ على التزام تعاليم الدين. تتفاوت لهجة الخطاب النبويّ في هذا المضمار

(٣٤) المصدر نفسه، الوثيقتان رقما ١٠٩ ـ ١١٠، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ و٢٢٨ على التوالي.

(٣٥) وإلى ذلك ذهب ابن خلدون حيث عَقَد فصْلاً في مقدمته «في أن العرب لا يحصُل لهم المُلك إلا بصبغة دينية»، «فإذا كان فيهم النبيّ أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله.. تمّ اجتماعهم». انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

من نُصْح وحثّ بمفردات الترغيب[٣٦]، إلى وعيدٍ صريح لمن خالف أمْرَ الدِّين ونَهْيَه[٣٧]. يلحظ هذا المستوى من الخطاب النبويّ علاماتٍ من التّراخي في التزامات الجماعة الإسلاميّة بأمور دينها، فيحذّر منه مخافة أن يتمادى نحو حالٍ من الانحراف تهدّد البنية الاعتقادية. لكن خلف هذا الحرص النبويّ على التماسك الدينيّ للمسلمين حِرْصاً على تماسُك اجتماعهم السياسيّ. والصلة هنا بين التَّمَاسُكَيْنُ لا نختلقها من باب التأويل، بل عليها أكثر من شاهد من مُكَاتَبات النبيّ نفسها، إذ غالباً ما يَرِدُ التّنبيه الدينيّ النبويّ في مَعْرِض حَضّ المسلمين على تماسك وحدتهم من جهة، وفي سياقٍ يتناول بالبيان مصالِحهم الدنيويّة النّاجمة عن حفظ ذلك التماسك.

وثالثتها تأمينية، وفيها ينصرف الخطاب إلى تأمين الذين آمنوا على أموالهم وأنفسهم، وإحاطة حقوقهم بالضّمانات الشّرعيّة المنصوص عليها كتاباً، والمؤكّد عليها نبويّاً. ويقع في سياق ذلك تأمين النبيّ لأكثر من قوم ممن أسلموا من أية أذيَّة قد تلحقهم. كتب لأحمر بن معاوية (من تميم): «هذا كتابٌ لأحمر بن معاوية، وشِغْبل بن أحمر في رحالهم وأموالهم، فمن آذاهم فذمَّة الله منه خليّة إن كانوا صادقين»[٣٨]. وكتب إلى رفاعة بن زيد الجذامي: «. . . إني بَعَثْتُه إلى قومه عامّة ومن دخل فيهم يدعوهم إلى الله وإلى رسوله. فمن أقبل منهم ففي حزب الله وحزب رسوله. ومن أدبر فله أمان شهرين»[٣٩]. وفي غير هذين الكتابين، نَحَا الخطاب النبويّ منْحى تزويد المؤتَمَن بوثيقةِ حماية تُحِيطُه بالطَّمْأنَة. ذلك أن كِتَاباً من النبيّ يُسْبغ الأمان على من توسَّلَ أمانَه قوةٌ مادية ومعنوية كبرى لدى مَنْ طَلَبَ ذلك في محيطِ اجتماعيّ يخشى - ربما - على نفسه منه. وآيُ ذلك أن أحداً من المُسْتَأْمَنِين ما لَحِقَهُ أذًى في عهد النبيّ. وهذا إنما يشير إلى وظيفة أَمْنيَّة - بالمعنى المعنويّ لا الماديّ - نَهَضَ بها الخطاب النبويّ إزاء جماعة المسلمين. إنْ شِئْنا استعارَة مفردات اليوم، نقول إنها وظيفة حماية الأمن الاجتماعي.

---

(٣٦) كما في خطابه إلى أهل هَجَر في البحرين (الأحساء اليوم) الذي وَرَدَ فيه: «. . . فإني أوصيكم بالله وبأنفسكم؛ أن لا تضلّوا بعد إذْ هُدِيتُم، وأن لا تُغوَوا بعد إذْ رَشَدتم» انظر: حميدالله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، الوثيقة رقم ٦٠، ص ١٥٠. أو كما في خطابه الجوابيّ إلى الحارث بن عبد كلال وغيره حيث ورد فيه: «ولا تخونوا ولا تَخاذلوا، فإن رسول الله هو مولى غنيكم وفقيركم». انظر: المصدر نفسه، الوثيقتان رقما ٦٠ و١٠٩، ص ١٥٠ و٢٢٢ من المصدر المذكور.

(٣٧) كما في كتاب النبيّ إلى أهل ثقيف الذين هدَّدهم بالجلد ونزع الثياب إن عصوا أمره في ما أمرهم به. انظر نص الكتاب في: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٨٢، ص ٢٨٧.

(٣٨) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٤١، ص ٢٥٤.

(٣٩) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٧٥، ص ٢٨٠، وانظر أيضاً الوثيقتين رقمي ٤١ و١٢١.

أما رابعتها، **فتقريرية** تَنصَرف إلى بيانِ ما للمسلمين من حقوق في دينهم. وأكْثَرُ تلك الحقوق التي شدَّدَتْ عليها مكاتباتُ النبيِّ تلك التي تَتَّصل بالحقوق الاقتصاديّة: الحقّ في الأرض والحقّ في المال. وتكاد تتكرَّر في تلك المكاتبات صيغةُ: «له ما أسلم عليه من أرضه»[٤٠]. والتكرار يؤدي وظيفة التشريع الثابت أكثر مما يعني مجرَّد طقس لغويّ - إداريّ مَرْعيّ في المُكَاتَبَة. ومن النافل القول إنه بذلك ينبّه إلى أهمية تلكَ الحقوق الاقتصادية في استراتيجية الخطاب النبويّ، ومَأْتَاهَا أهميةُ الحقوق إيّاها لدى عرب الجزيرة، وفي قلبها حقّ مِلْكية الأرض والتّصرّف فيها. إن دولة المسلمين لا تنازع المنتمين إليها في أملاكهم: المنقولة (الأموال) وغير المنقولة (الأرض). إنها تدعوهم إلى انتماءٍ لا يَطْلُبُ منهم أكثر مما يطلبه من سائر المسلمين من زكاة وعشور، أي من ضرائب شرعيّة، ذلك «أنهم من المسلمين، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» كما ورد في خطاب إلى بني غفار[٤١].

ج - صُرِفَ شطرٌ من المراسلات النبويّة إلى مخاطبة الجسم الإداريّ لدولة المسلمين: قوّاد الجيش، والعمّال على الأمصار، والجباة أو العمّال على الصدقات. وتبدو النّبرة السياسية في هذا النوع من المراسلات أعلى منها في السابقة التي تحدَّثْنا عنها في الفقرتين السالفتين. فالمراسلات هذه لا تنطوي على مجرّد تعاليم أو حتى تعليمات للجماعة من نبيّ هو قائدها في الدين والدنيا، وإنما تتضمن توجيهات - بل قرارات - سياسيّة صريحة من رئيس دولة المسلمين تلك. لنترك، إلى حين، مراسلات النبيّ لِلجُبَاة - عُمَّالِهِ على الصَّدقات - ونتأمَّل في تلك الموجَّهة منه إلى قوّاده وعمّاله على الأقاليم والأمصار.

ثمة نموذجٌ لِعَهْدٍ نبويٍّ عامّ عَهَدَه إلى عمَّاله على اليمن يقدِّم صورة عن نوع التّعليمات السياسيّة التي كان يتلقاها من النبيّ مكلَّفون بإدارة السلطة في أطراف الدولة الإسلامية. نقرأ فيه مقتَطَفَين: «هذا عهد من النبي رسول الله إلى (فلان)... وأَمَرَه أن يتقي في أمره كله... وأن يأخذ الحقوق التي افترضها الله تعالى، وأن يؤديها كما أمره الله تعالى... وأن يردّ المنكر على من جاء به... وأن يحجز الرّعيّة عن التّظالم»؛ وأَمَرَهُ أن ينهاهم عن أمور في الدين كعدم صيام الفطر والأضحى، وكعدم صلاة ما بين الفجر وطلوع الشمس وما بين العصر ومَغِيبِها، وأن ينهاهم

---

(٤٠) وردت في خطابه إلى معدي كرب بن أبرهة من خولان، وإلى خالد بن ضماد من أزد، وإلى أبي ظبيان الأزدي من غامد. انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١١٨، ص ٢٣٦؛ الوثيقة رقم ١٢٠، ص ٢٣٨، والوثيقة رقم ١٢٢، ص ٢٤٠ على التوالي.

(٤١) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٦١، ص ٢٦٨.

«عن دعوى القبائل، وعن زيّ الجاهلية إلا ما حسَّنه الإسلام»؛ وأمره بأن يأمرهم بالصلاة ويعلّمهم مواقيتها والوضوء؛ وخاطبه «أن تأخذ من الناس ما عليهم في أموالهم من الصَّدقة» محدِّداً له نِسَبَهَا ووجوه استحقاقها، منبّهاً إيّاه إلى أنّ «من أجاب إلى الإسلام فله مالنا وعليه ما علينا. ومن ثبت على دينه من أهل الأديان فإنه لا يضيّق عليه. وعلى كل حالم من الجزية على قدر طاقته. . .»(٤٢).

في هذا العهد النبويّ لقوّاد الجيش والعمّال على الأمصار ـ كما في غيره من العهود ـ أخلاقية عالية تؤسّسه وتُمثّل معنى الرّسالة نفسها بوصفها هَدْياً للناس وإحقاقاً لحقوقهم. إن الخطاب النبويّ إلى القائد أو العامل تكليفٌ سياسيّ بتمثيل النبيّ لدى رعيّته خارج المركز؛ والمناطُ به تمثيلُه مَدْعُوٌّ إلى احترام تعليمات قائده؛ ثم إن النبيَّ عادة ما يعود إلى تذكير عمّاله بأوامر الدين ونواهيه، وبأوامره النبويّة، كلما بَلَغَه أن أهل مِصْرٍ من الأمصار ليسوا على وِفَاقٍ مع عاملهم. وأحياناً يلجأ النبيّ إلى مخاطبة أهل تلك الأمصار في كتابه نفسه إلى عمّاله مبيّناً لهم (= لأهل الأمصار) مكانَ العامل منهم والتكليفَ الموكَل إليه رفعاً لأي التباس(٤٣).

د ـ ربما كانت القرارات المكتوبة المتّصلة بالمصالح الاقتصادية للدولة أكثر القرارات التي أصدرها النبيّ في المدينة كمّاً. لدينا ـ على الأقل ـ ثلاث وثمانون وثيقة مكتوبة في هذا الإطار(٤٤)، تُشكِلّ منظومةً من القرارات النبوية في مسائل متنوّعة مثل قسمة الغنائم(٤٥) أو تحصيل الجزية(٤٦) والصّدقات(٤٧) أو إقطاع أراض أو إقرار حقوق أفراد في مصالح معيَّنة لهم، أو العَهْد لقبيلةٍ أو أهل مصْرٍ بالتّصرّف في حقوق لهم. . . إلخ. والحامل على تلك القرارات ـ ابتداءً ـ فَرْض نظام اقتصاديّ قرَّرته النصوصُ الشّرعيّة للمسلمين أو فرضَتْهُ على غير المسلمين ممَّن دخَلوا في عهدهم. لكن ممّا حَمَلَ عليها ـ أيضاً ـ حاجةُ الدولة إلى ترْضيةِ أفرادٍ أو قُوى قبليّة كي تكسب

(٤٢) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٠٤، ص ١٩٩ ـ ٢٠١.

(٤٣) جاء في رسالة النبي إلى معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن خطاب إلى أهل اليمن يقول فيه: «. . . وإني لم أبعث عليكم معاذاً ربّاً وإنما بعثته أخاً ومعلّماً ومنفّذاً لأمر الله تعالى ومعطياً الذي عليه من الحق مما فعل». انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٠٦/د، ص ٢١٣.

(٤٤) جميعُها مثبتٌ في: المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ٣٣٤. علماً بأن الرقم يتعلق بالقرارات التي صَدَرَتْ في نصوص مكتوبة فقط؛ أما التي تحدثت عنها مصادر تاريخية ولم تُثْبِت نصَّها، فلم نحتسبْها.

(٤٥) قسمة أموال يهود خيبر أو قسمة قمح خيبر، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٤٦) مثل أمر النبيّ للمنذر بجمع جزية مجوس هجر، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤٧) مثل أَمْرِه أبَا العلاء الحضرمي ـ عامله على البحرين ـ بإرسال الصدقة والعشور، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

ولاءَها أو، على الأقل، كي تضمن عدم انقلابها على الدّعوة وسلطتها السياسية في المركز المدينيّ. وليس من شكّ في أن أهمّ ما يتّصل بالسياسة الاقتصادية لدولة المسلمين مسائل الغنيمة وقِسْمتها والجزية على رؤوس غير المؤمنين والصّدقة والعشور، أي ما تجوز تسميتُه **بموارد اقتصاد** الدولة. وقد اعتنى النبيُّ بها عناية شديدة لصلتها بأَوَدِ المسلمين واستقامةِ أَمْر سلطانهم واشتداد شوكة جُندهم. . . ، على ما تشهد بذلك منظومةُ القرارات النبويّة الخاصة بها كما ألمحنا إلى ذلك. ولاتّصال هذه المسائل بموضوع اقتصاد دولةِ المدينة، سنرجئ الحديث فيها إلى الفصل القادم.

هـ ـ تناولت الفقرات الأربع السابقة وجوهاً مختلفة من الخطاب النبويّ: مخاطبتُه المشركين ودعوتهم إلى الإسلام، مخاطبتُه المسلمين في أمور دينهم واجتماعهم: ما عليهم من الدين وما لَهُم منه، ومخاطبتُه قادة جيشه وعمّاله على الأمصار المضوية في حوزة الإسلام وما عليهم من مأموريات تجاه الواقعين تحت سلطانهم من المسلمين وغير المسلمين، ثم مخاطبته القبائل وأهل الأمصار وعمّاله عليها في شؤون موارد الدولة من زكوات وصدقات وعشور وجزية. . . إلخ. وإذا استثنينا خطابه إلى الوثنيّة القُرَشيّة، التي دعاها إلى الإسلام وكانت تمثّل بالنسبة إليه وإلى جماعته الاعتقاديّة «آخرَ» مختلفاً في الملّة، فإن الوجوه الأخرى من خطابه ـ خاصة في الفقرات الثلاث السابقة ـ تنصرف إلى مخاطبة «الأنا» الإسلامية: كيف تنظّم أحوال اجتماعها الدينيّ والسياسيّ والمدنيّ، وكيف تدير السلطة الّلامركزية، وكيف تُعَظِّم الثروة وتُمِدُّ الدولة بالموارد التي يحتاج إليها التنظيم العام. أما في هذه الفقرة ـ كما في الفقرتين الّلاحقتين ـ فستناول سريعاً وجهاً آخر من ذلك الخطاب المدوَّن، متصلاً بأحكام النبيّ وقراراته تجاه غير المسلمين (يهود ونصارى ومجوس)، وبمراسلاته مع العالم الخارجي ومعاهداته المُبْرَمَة مع غير اليهود، أي ما يمكن اعتباره **سياسة خارجية** وليدة ضمن تجربة الكيان السياسيّ الإسلاميّ.

قبل أن يحصل الصّدام بين النبيّ واليهود، وحيث كان (النبيّ) ما زال يأمل في استمالة جانب بعضهم إلى دعوته، كتب إلى يهود خيبر قائلاً: «. . . إني أُنشِدكم بالله وأُنشِدكم بما أُنزِلَ عليكم وأُنْشِدكم بالذي أَطْعَمَ مَن كان قبلكم من أسباطكم المَنَّ والسلوى، وأنشدكم بالذي أَيْبَسَ البحر لآبائكم حتى أنجاكم من فرعون وعمله، إلاّ أخبرتموني: هل تجدون فيما أنزل الله عليكم أن تؤمنوا بمحمّد؟ فإن كنتم لا تجدون ذلك في كتابكم فلا كُرْهَ عليكم»[٤٨].

---

(٤٨) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٥، ص ٩٣.

يستفسر النبيّ اليهودَ داعياً إيّاهم إلى تحكيم أسفارهم في ما سألهم عنه. يفعل ذلك في ما يشبه إحراجهم. لكنه إذْ يُحرجُهُم، لأنه يعلم ما ورد في أمر نبوّته في كتابهم، يتحدَّاهم أن يُنكِروا ذلك. لا يُعْلِن التحديّ، بل يُبْطِنُه. والأهمّ من ذلك أنه ينتصر عليهم أخلاقيّاً منذ البداية حين يبدّد مخاوفهم من تَبِعَاتِ إنكارهم علماً بنبوته مُطَمْئِناً إيّاهم بأن عدم إجابَتِه بما يعلم ـ أي نبوَّته المُثبَتَة في كتاب يهود ـ لن ينجُم عنها ما يطولهم بسوء، إذْ «لا كُرْهَ» عليهم في ذلك. وأهمية هذه الرسالة في بيان **نوع الخطاب الذي كان يتوجه به النبيّ إلى «أهل الكتاب»**، ونوع المكانة الاعتباريّة التي كان يحفظها لهم بسبب الشّراكة بينهم وبين المسلمين في فكرة التوحيد على اختلافِ بين الفريقين في تصوُّرها. وقد يقال إن تسامح النبيّ مع «أهل الكتاب»، واليهود منهم خاصة، إنما يعود إلى لحظة الوئام في المدينة: حيث كان الفريقان شريكين في نظام المدينة ولم تكن العلاقات بينهما قد تدهورت إلى صدامٍ مسلّح. وهذا غير صحيح، لأن ذاتَ المقاربة النبويّة المتسامحة مع اليهود نجدها فيّ مناسبات عديدة[٤٩] كانت سلطة الإسلام فيها قد توطّدت خارج المدينة.

الدعوة نفسها إلى الإسلام أو إلى الذمَّة، نجدها في مراسلات النبي إلى النصارى. كتب إلى أساقفة نجران: «. . . إني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد. فإن أبيتُم فالجزية، وإن أبيتُم آذنتكُم بحرب، والسلام»[٥٠]. وعلى أن الجزيةَ هنا ليست ضريبة يدفعها جانب واحد (= اليهود والنصارى) ثمناً لعدم دخوله في الإسلام، بل هي **عقد** يكون فيه لأهل الكتاب حقّ الحماية والنّصرة من المسلمين: حيث يدخل في ذمَّتهم. والأهمّ في الذِّمّة تلك أنها لا تحفظ لأهل الكتاب حقَّهم في بقائهم على دينهم، بل تلتزم بعدم التأثير على إيمانهم بذلك الدين ومَنْعهم من أيّ مكروه. ففي تعليمات النبيّ إلى معَاذ بن جبل، مبعوثه إلى اليمن، أمان لليهود والنصارى شديد الوضوح في تشديده على حقوق أهل الكتاب، حيث ورد فيه: «. . . ومَن أقام على دينه وأَقرَّ بالجزية تُرِك ودينُه وله ذِمَّة الله ورسوله وذمَّة المؤمنين، لا يُقْتَل ولا يُسبى ولا يُكَلَّف إلا طاقتَه ولا يفتتن لترك دينه»[٥١]؛ وهو ما وَرَدَ أيضاً في جوابٍ من النبيّ لكتابٍ من ملوك اليمن أكدَّ فيه أن «مَن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُرَدُّ عنها وعليه الجزية»[٥٢].

---

(٤٩) كتب النبي ليهود بني عاديا من تيماء: «هذا كتاب من محمد رسول الله لبني عاديا: إن لهم الذمة وعليهم الجزية، ولا عداء ولا جلاء، الليل مدّ، والنهار شدّ». انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٩، ص ٩٨.

(٥٠) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٩٣، ص ١٧٤.

(٥١) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٠٦/د، ص ٢١٣.

(٥٢) المصدر نفسه، الوثيقة رقم ١٠٩، ص ٢٢١.

في سائر نصوص المُخَاطَبة النبويّة لغير المسلمين، ثمّة إلحاحٌ على تشريع علاقة المسلمين بهم، وإحاطة حقوقهم بضمانات العهد والأمان التي تُطَمْئِنُهُم على تلك الحقوق. وقد يقال إن ذمَّة اليهود والنصارى مدفوعةَ الثّمن من الجزية حيث «يشتري» الإسلام إيمانهم. وهذا ـ في ظنّي ـ فهمٌ خاطئ لمعنى الجزية في نظام دولة المسلمين. إنها رَسْمُ ولاءٍ وتَابِعِّيةٍ يشبه أي رسم ولاءٍ وتابعيّةٍ مفروضٍ على المسلمين. وبهذا المعنى فالجزية ـ المفروضة على غير المسلمين ـ تشبه أية ضريبةٍ أخرى مفروضة شرعاً على المسلمين كالصدقة والعشور، وبالتالي فلا تمييز بينها ـ كضرائب ـ في الدِّين، وإنما هي في مجموعها التزامات مختلفة **يدفعها سائر المشمولين بحماية الدولة**: مسلمين أكانوا أم غير مسلمين.

و ـ الوجه الثاني في الإدارة النبويّة للسياسة الخارجيّة الإسلامية نَلْحَظُه في مراسلات النبيّ مع العالم الخارجيّ غير المسلِم والواقع خارج مجال الجزيرة العربية على نحوٍ خاص. وينصرف أكثر تلك المراسلات إلى مخاطبةِ رجال الدولة والدين المسيحيَّيْن لأسباب تتعلّق بكونهم القوّة السياسية والدينية الرَّئيسَ في الجوار الإسلاميّ، وخاصة بعد أن استتبَّ الأمر للإسلام في مجموع الجزيرة العربية وأمكن للمسلمين أن يستوعبوا الوجود اليهوديّ في الجزيرة إمّا بالإسلام أو بالتصفية أو بالإجلاء، والصَّيرورة، من ثمة، قوّةً وحيدةً ـ سياسيّة ودينيّة ـ مسيطرة على مجموع المجال الجزيريّ.

شأن مراسلاتٍ نبويّة مع أهل الكتاب ـ أو المجوس ـ داخل الجزيرة العربية، تكاد خطاباته إلى ملوك النصارى وأباطرتهم وأساقفتهم ـ كما إلى كسرى ـ تدور حول موضوعٍ رئيس: دعوتهم إلى الإسلام وتَخْيِيرهم بين ذلك وبين الجِزْية ثمناً لبقائهم على دِيِنهم ودخولهم في ذِمَّة المسلمين. ويُلْفتُ قارئَ تلك الخطابات تشابُهُ نصوصها في المعنى والمبنى واللّفظ؛ إذ كثيراً ما تكرَّرت عبارة الدّعوة المُبَطَّنة ببعض التهديد «إسْلَم تَسْلَم»[٥٣]. لكن ذلك التهديد المبطَّن[٥٤] الذي تحمله العبارة، أو

(٥٣) انظر رسائل النبيّ إلى: النَّجاشيّ ملك الحبشة (المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٢٢، ص ١٠٣)، وإلى هرقل «عظيم الروم» (الوثيقة رقم ٢٦، ص ١٠٩)، وإلى المقوقس «عظيم القبط» (الوثيقة رقم ٤٩، ص ١٣٥)، وإلى كسرى «عظيم فارس» (الوثيقة رقم ٥٣، ص ١٤٠)، وإلى الهرمزان عامل كسرى (الوثيقة رقم ٥٤، ص ١٤٤)...

(٥٤) أحياناً يكون صريحاً كما في تحذير النبيّ النجاشيّ من مغبّة رفض دعوته إلى الإسلام بقوله: «فإن أبيت، فعليك إثم النصارى من قومك» (المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٢٢، ص ١٠٤)، أو كما في تحذيره هرقل بقوله: «فإن توليتَ فعليك إثم الأريسيين» (الوثيقة رقم ٢٦، ص ١٠٩)، أو في تحذيره كسرى: «فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك» (الوثيقة رقم ٥٣، ص ١٤٠).

توحي به، ليس يخفي لغة التوقير والاحترام التي استعملها النبيّ في الحديث عن المسيحيّة والسيّد المسيح في تلك المراسلات. فالمسيحُ عيسى بن مريم في وصف النبيّ له: «روحُ الله وكلمتُه»[٥٥]، والمسيحيّون إخوةٌ وأهلُ كتاب يدعوهم إلى كلمة سواء... إلخ. ويَبلغ التقدير النبويّ للنصارى منتهاهُ في رسالة من النبيّ إلى نصارى نجران يفسِّر فيها لماذا خُصُّوا من دون سائر أهل الملل الأخرى باعتبارٍ خاص منه ومن المسلمين[٥٦]. ومثيلُ ذلك نقرأه في عهدٍ آخر له للمسيحيين يُطَمْئِنُهُم فيه على عدم إكراههم علِى الإسلام، وعلى وجُوب نصرتهم وتَنَزُّلهم منه منزلة المسلمين[٥٧]. وكثيراً ما حَوَتْ رسائلُ النبيّ إلى المسيحيين ـ خارج الجزيرة وداخلها ـ قراراتٍ قاطعةٍ أقَرَّتْ حقوقهم على نحوٍ لا لبس فيه ورسمت قواعد قارَّة لعلاقة المسلمين بهم[٥٨]. وعموماً، لا يملك قارئ الرّسائل النبوية إلى المسيحيين إلا أن يُقِرَّ بالمقدار الهائل من الاعتراف والتسامح التي تحمِلاَنِهما. ومع أن ذلك مفهومٌ دينياً في ضوء الأمر القرآنيّ بوجوب حسن معاملة النصارى، إلا أن من الأسباب

---

(٥٥) كما في رسالته إلى النجاشيّ (المصدر نفسه، ص ١٠٠)، وإلى أسقف الروم في القسطنطينية (ص ١١٥).

(٥٦) ورد في رسالة النبيّ إليهم: «... فأما السبب الذي استوجب [به] أهل النصرانية الذّمّة من الله ورسوله والمؤمنين، فَحَقٌ لهم لازمٌ لمن كان مسلماً، وعهدٌ مؤكَّدٌ لهم على أهل هذه الدعوة، ينبغي للمسلمين رعايته، والمعونة به، وحفظه، والمواظبة عليه، والوفاء به، إذ كان جميع أهل الملل، والكتب العتيقة، أهل عداوةٍ للّه ورسوله، وإجماع بالبغضاء والجحد للصفة المنعوتة في كتاب الله... فَهَمُّوا برسول الله، وأرادوا قتلَه، وأعانوا المشركين من قريش وغيرهم على عداوته... وكان من أمرهم في يوم حنين، وبني قينقاع، وقريظة، والنضير، ورؤسائهم، ما كان من موالاتهم أعداءَ الله من أهل مكّة على حرب رسول الله.. خلا ما كان من أجل النصرانية: فلم يجيبوا إلى محاربة الله ورسوله، لِما وصفهم الله من لين قلوبهم لأهل هذه الدعوة، ومسالمة صدورهم لأهل الإسلام. وكان في ما أثنى الله عليهم في كتابه، وما أنزله من الوحي، أن وصف اليهود وقساوةَ قلوبهم، ورِقّة قلوب أهل النصرانية إلى مودّة المؤمنين...». انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٩٦، ص ١٨١-١٨٢.

(٥٧) في رسالةٍ نبوية إلى «السيد ابن الحارث بن كعب، ولأهل ملّته، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها..» وَرَدَ ما يلي: «... ولا يُجْبَرُ أحدٌ ممّن كان على ملّة النصرانية كرهاً على الإسلام. «ولا تجادلوا [أهل الكتاب] إلا بالتي هي أحسن». ويُخفَض لهم جناح الرحمة ويُكَفّ عنهم أذى المكروه حيث كانوا، وأين كانوا من البلاد. وإن أُجرم أحدٌ من النصارى، أو جُني جناية، فعلى المسلمين نصره، والمنع والذّبّ عنه.. لأني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين». انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٩٧، ص ١٨٨.

(٥٨) في رسالة نبويّة إلى الحارث بن علقمة أسقفّ نجران نقرأ: «من محمد النبيّ إلى الأسقف أبي الحارث، وأساقفة نجران، وكهنتهم، ومن تَبِعهم، ورهبانهم: إن لهم ما تحت أيديهم، من قليل وكثير من بيعهم، وصلواتهم، ورهبانيتهم، وجوارَ الله ورسوله، لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته. ولا يغيّر حقّ من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه...». انظر: المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٩٥، ص ١٧٩.

الحاملة عليه سبباً سياسيّاً متمثّلاً في تجربةِ مهادنةِ النّصارى للدّعوة الإسلامية وعدم الصّدام معها ـ كما فعلت يهود ـ وشعور النبيّ بالحاجة إلى البناء على معطيات هذه التجربة لكسب حلف النصارى خاصة وأن حِسَّه السياسي العالي دفعه إلى إدراكِ قيمة ذلك الحلف بالنَّظر إلى أن الجوار الجغرافيَّ للمجال الإسلاميّ كان نصرانياً. وهكذا يمكن القول بأن العلاقة بالآخر النصرانيّ كانت مناسبة ابتدائية لممارسة شكلٍ وليد من السياسة الخارجية في دولة المدينة.

ز ـ المعاهدات مع غير المسلمين وجهٌ آخر للسياسة الخارجية لدولة المسلمين. بدأت نصوص هذه المعاهدات مبكّراً مع قريش[٥٩] بعد فترة قليلة من الهجرة إلى يثرب، وكان «صلح الحديبيّة» أبرزها. لكن هذه المعاهدة كانت إلى «اتفاقِ هُدْنةٍ عسكرية» أقرب منها إلى أيّ شيء آخر؛ ناهيك بأنها لم تُبْرَم في ظروف مدٍّ إسلاميّ. وهذا ما يختلف أمرُه في المعاهدات الّلاحقة حيث قَوِيَتْ شوكةُ المسلمين وصارت لهم دولةٌ إقليميَّة كبرى بعد أن فَشَا دينُهم في سائر الحجاز وفي معظم الجزيرة العربية. لم يعدِ الأمرُ يتعلق ـ هاهنا ـ بمعاهدات حربيّة، بل باتّفاقات سياسية يَفرض فيها الكيان السياسيّ الإسلاميّ شروطه، ولكن أحياناً ـ وخاصةً مع المسيحيين ـ بغير إجحافٍ أو شدّةٍ للأسباب التي سَلَف الإلماح إليها في الفقرة السابقة.

القارئ في نصوص معاهدات النبيّ مع أهل الكتاب ـ والنصارى منهم خاصة ـ يَلْحَظ أنها أقرب ما تكون، في شكلها والمضمون، إلى العهود المقطوعة، أو إلى خطاب الأمان منها إلى المعاهدات بالمعنى المتعارَف عليه، بل حتى بالمعنى الذي يمكن استنتاجُه من وثيقتيْ «الصّحيفة» (في يثرب) و«صلح الحديبيّة». ففي هذه المعاهدات ـ خلافاً للوثيقتينْ المومَا إليهما ـ ليس ثمة اتفاقٌ مُبْرَمٌ بين طرفينْ (المسلمين وغير المسلمين)، وإنما يتعلق الأمر فيها بعهود قطعها النبيّ للمعاهَدين من أهل الكتاب تتعلّق بحُرْمة دينهم وحقوقهم والتزامِ النبيّ والمسلمين حفظ ذِمَّتهم والذَّبّ عن أمنهم ومصالحهم مقابل دخولهم تحت السّلطان السياسيّ للإسلام، والوفاء بالتزاماتهم المادّية (الجِزْية) تجاهه. ومع أن الصعوبة كبيرةٌ جداً في التمييز بين مراسلات النبيّ لأهل الكتاب، الذّاهبة إلى طَمْأَنَتِهِمْ على حقوقهم تحت سلطان الإسلام: وهي عديدة، وبين معاهداته معهم أو عهوده لهم، إلاّ أن بعضاً قليلاً من تلك المراسلات

---

(٥٩) لا تدخل «الصحيفة» ـ بين المسلمين واليهود في المدينة ـ في جملة المعاهدات بالمعنى الذي نقصده هنا؛ إذ هي لا تندرج في إطار سياسةٍ خارجية، بل في إطار سياسة تنظيم الاجتماع السياسيّ في الدّاخل المدينيّ.

هو ما يجوز إطلاق صفة المعاهدة عليه(٦٠) لاتِّصَالِهِ بالتزاماتٍ قاطعة تُشْبِه في صيغة وضعها وفي مفرداتها تلك التي تُقدِّمها نصوص الاتّفاقات والمعاهدات. . .، ولكن من دون أن تكون بين طرفينْ.

ليس يَصْعُبَ فهْمُ الحاملِ على تحرير المعاهدات على شكل نصوصِ عهدٍ وأمانٍ، من النبيِّ والمسلمين إلى أهل الكتاب، لا على شكل اتّفاقات مُبْرَمَة، أيْ متوَافَقٍ عليها، بين طرفينْ كما كان الأمر مع قريش أو مع يهود المدينة. فالمسلمون ـ في هذه المعاهدات الجديدة ـ ما عادوا قلّة قليلةَ الحَوْلِ والقوّة، كما كان أمْرُهم في المدينة بُعَيْد الهجرة، بل باتوا قوَّةً سياسية وعسكرية وكياناً دولتيّاً ذا اعتبار. لم يَعُد مبتغاهم البحث عن حدٍّ أدنى مع خصم متفوِّق أو متكافئ القوى أو حليفٍ مُفْتَرَض تَحمِلُ العلاقةُ معه على بعض التّنازل الاضطراريّ و ـ بالتالي ـ على الاعتراف به شريكاً في اتّفاق، وإنما أصبح مبتغاهم رَسْمُ أُطُرِ علاقةٍ قارَّة بغير المسلمين يَضَعُون هُمْ شروطَها، دون تنازل، مستثمرين انتصارهم وصيرورتهم قوَّةً إقليميَّة جديدة. لقد قامت دولتُهم في الناس، وعليها أن تفرض أحكامها على مَن يَدْخل تحت سلطانها.

* * *

لا تقوم الدولة بالسياسة فحسب، ولا تتحدد ماهيتُها بنظام إداري يدبِّر الاجتماع السياسيّ ويعيد إنتاجه فقط، بل باقتصادٍ يؤمِّن لها الموارد، أيَ القوّة المادّيّة التي تكون بها الدولة ويستقيم بها السلطان السياسيّ.

(٦٠) انظر أمثلة لذلك معاهدة النبي مع أهل أيلة (المصدر نفسه، الوثيقة رقم ٣١/أ، ص ١١٧-١١٨)، ومعاهدته مع أهل جرباء وأذرح (الوثيقة رقم ٣٢/أ، ص ١١٩)، ومعاهدته مع أهل مقنا (الوثيقة رقم ٣٢، ص ١٢٠)، ومعاهدته مع بني ثعلبة من غسان (الوثيقة رقم ٤٠، ص ١٢٨)، ومع نصارى نجران (الوثيقة رقم ٩٤، ص ١٧٥ ـ ١٧٦). . . إلخ.

الفصل السابع

اقتصاد المدينـة: الغنيمـة وفلسفـة التوزيـع

كان أشراف قريش وكبارُها من «الملإ المكّي» يُعَيِّرُون النبيَّ ويسخرون من دعوته التي لم تجد من يُؤمن بها سوى العبيدِ والمستَضْعَفين (= أي الذين لا قبائلَ لهم تحميهم وتحدِبُ عليهم)، في حين رَفَضَهَا تُجارُ مكّة وكبارُ القوم فيها. وتساءلوا كيف لهذه الدّعوة أن يقوم لها أمرٌ وهي تَعِدُ «سَفَلَةَ» أهل مكّة بميراث كنوز كسرى وقيصر وتتوعَّد أشراف قريش بالنار تَلْتَهِمُ أملاكَهم وأجسادَهم؟! حتى الذين «لانَتْ عريكتُهم»، وفكّروا في أن هذه الدّعوة الجديدة قد تفتح أمامهم أبواب الثّراء ـ حين اشتدّ عودُها وقَوِيَت شوكتُها ـ ما استساغوا أن يفيئوا إلى دينٍ سبقَهم إليه مواليهُم. لقد وجدتِ الدّعوةُ صَدّاً من قريش وتجّارها لأنها انتقلت من مرحلة التبشير بعقيدة التوحيد، وقصص البعث والحشر والجنة والنار، إلى الهجوم على آلهة قريش[1]: أي على الرموز الدينية التي كانت تَسْتَأْتي بالناس إلى مكّة في مواسم الحجّ، فتُكَرِّسَ مركزَها التجاريَّ في بلاد العرب، وبالتالي مركزَ قريش في سائر قبائلها وتُكرِّسَ مصالحها كقُوةٍ اقتصاديةٍ رئيسٍ في مجموع الجزيرة العربية.

أدركَ النبيّ ـ الذي كان يعرف أنه يخوض معركةَ تجفيف ينابيع القوّة الاقتصادية القرشية بتسفيه آلهةِ مكّة: أي بضرب طقوس الحجّ الدينية وعائداتها الاقتصادية ـ أن لا مستقبل لدعوة الإسلام داخل مكّة المحكومة بالارستقراطية التجارية القرشية،

(١) قال ابن إسحاق: «فلما بَادَى رسولُ الله (ﷺ) قومه بالإسلام وصَدَعَ به كما أمره الله، لم يبعد منه قومُه ولم يردُّوا عليه ـ في ما بلغني ـ حتى ذَكَرَ آلهتَهم وعابَهَا. فلما فَعلَ ذلك، أعْظموهُ وناكرُوهُ، وأجمعوا خِلاَفَه وعداوتَه...». انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، مج ١، ج ١، ص ١١.

والمناهضة لدينٍ استقطب عبيداً ومُسْتَضْعَفين مناهضين لـِ ﴿**الذين يكنزون الذهب والفضة**﴾[٢]. وكان ذلك يكفي ليفسّر لماذا استغرقتِ الدّعوةُ في مكّة أزيد من نصف عمر الدعوة المحمدية دون أن يتجاوز المؤمنون بها مائتيْ نفر. والأهمّ من ذلك أنه يفسّر لماذا اختار النبيّ فكَّ طوْق العزلة عن أتباع دينه الجديد بأن أشار عليهم باللجوء إلى الحبشة (النصرانية) لأن «بها ملكاً لا يُظْلم عنده أحد، وهي أرض صِدْق» أو كما قال[٣]؛ ثم لماذا اختار الهجرة إلى يثرب في آخر مطاف صراعه مع تلك الارستقراطية القرشيّة المكيّة.

وليس يهمُّنا من كل ذلك سوى أن الدّعوة في بدءِ أمرها ـ أي في حقبتها المكّية ـ دعوةُ فقراء في مواجهةِ أغنياءِ مُتْرَفين، وأن الذين شدُّوا رحالَهم مع النبيّ مهاجرينَ إلى يثربَ لم يكن لديهم ما يخسرونه من مغادرتهم مكّةَ سوى عبوديّتهم لأسيادهم: الذين اشتدَّتْ وطأتُهم عليهم بعد انشقاقهم عن عقائد أهل مكّة واللُّحُوقِ بمحمّدٍ ورسالته. وإذا استثنينا عدداً قليلاً من تجار مكّة ممَّن آمن برسالة النبيّ وبات في جملة رجالاته وجُنْده، مثل أبي بكرِ بن أبي قُحَافة (= الصّدّيق) وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفّان[٤] ـ وكانوا أكثر صحابة النبيّ الأوّلين ثراءً وبعضاً قليلاً من أهل اليَسَار (= اليُسْر)، فإن الكثرةَ الكاثرة من أصحابه في عداد مَنْ لا يملكون قوتَ يومهم. والحق أن محمَّداً، الذي كان في مَنَعَةٍ من قومِهِ قَبْلاً، لم يعد يملك أكثر مما يملكه صَحْبُه بَعْدَ هُلْكِ خديجة ـ زوجه ـ وعمِّه أبي طالب: وكانا الحَادِبَيْن عليه المعيلين إياه من دون سائر أهله.

ستكون هجرة المسلمين إلى يثرب، إذن، هجرة فقراء من أرض الأغنياءِ، أو قُل من أرضٍ واقعةٍ تحت سلطان الأغنياء. حتى الذين كانوا من المهاجرين تُجاراً، على قلّتهم، صَفُّوا تجارتهم قبل الهجرة ورحلوا مع الرّاحلين إلى أرضٍ ليس لهم فيها مَسْكن أو قرابةُ رَحِم، إلا ما كان من أخوةٍ في الدين من بني أوسٍ وخزرج ممَّنِ التحقوا بالإسلام بعد بيعتيْ العقبة. سيتكفَّل نظام **المؤاخاة** الذي سَنَّه النبيّ، بعيْد الهجرة إلى المدينة، بتأمين كفالة الأنصار للمهاجرين وإيوائهم في بيوتهم (ما عدا

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٣٤.

(٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٤) قال ابن إسحاق عن أبي بكر إنه «. . . كان رجلاً تاجراً ذا خلق معروف»، وإنه «كان. . . رجلاً ذا مال» (انظر: المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٢٠١ ومج ١، ج ٢، ص ٩٧ على التوالي). أما عثمان بن عفان ـ وهو كان ثرياً ـ فروى بن حميد عن محمد ابن اسحاق أنه استجاب لدعوة النبيّ بالنفقة على غزوة تبوك، فـ: «أنفق في ذلك نفقة عظيمة لم ينفق أحد أعظم من نفقته». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ١٨٢.

المستضعفين ـ من أمثال عمّار بن ياسر ـ الذين كان عليهم أن يبيتوا في المسجد لأنهم ليسوا من أهل القبائل!). لكن ذلك كان حَلاً مؤقّتاً لا يمكن تمديدُه. فالمهاجرون لا يملكون أن يستمروا عالةً على الأنصار يقاسمونهم أَقْوَاتَهم ومساكنهم لمجرّد أنهم يقاسمونهم المِلّة. كان لا بدّ من حلّ لهذه الضائقة. وكانت الحرب هي ذلك الحلّ.

* * *

لِنَدَع الحربَ واقتصادَها وعائداتِها إلى حين، ولِنَنْظُر سريعاً في واقع يثربَ الاقتصاديِّ حينَ الهجرةِ إليها. خلافاً لمكَّة التي كانت مركزاً تجاريّاً متقدماً في الجزيرة، بل عقدة تجارةٍ بعيدةِ المدى بين الشامِ واليمنِ ـ في ما عرَّفه القرآن برحلتيْ الشتاء والصّيف[٥] ـ (والتي لم تعرف نشاطاً زراعياً لموقعها في ﴿**بوادٍ غيرِ ذي زرع**﴾[٦]، كان اقتصاد يثرب زراعيّاً بسبب وفرة الواحات فيه وتَعَوُّد أهلها على الاستقرار في محيطٍ جزيريٍّ تعوَّد أهلُه على الظَّعْن لشحّة الموارد وارتفاع ـ أو امتناع ـ أسباب الفَلْح لديهم. ومع أن «الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو» على قول عبدَ الرحمن بن خلدون[٧]، إلا أن الازْدِرَاعَ في يثرب خَلَقَ استقراراً وابْتَنَى قرى وكرَّسَ عصبيةً وتمسُّكاً بالأرض، فصراعاتٍ على النفوذ بين العصبيات. لم تكن ثمَّةَ ملْكية زراعية يُقْتَتَل عليها، لكنَّ للنفوذ في المَوْطن أحكاماً. إذْ كان على القبيلتين الكُبْرَيَيْنِ ـ الوافدتيْن منذ زمنٍ من اليمن (الأوْس والخزرج) ـ أن تَحْتَرِبَا لأسباب مختلفة كان النفوذُ في جملتها؛ وكان على الواحدة منهما مُحَالَفَة ـ بل موالاة ـ قبيلة من قبائل اليهود الثلاث الكبرى (بنو قريظة، بنو قينقاع، بنو النضير).

إلى جانب الزراعة في يثرب، قامت التجارة، وقام عليها يهود يثرب في المقام الأول. لكن تجارتهم كانت فيهم دون غيرهم ولم يكن للأوس والخزرج منها نصيب. وكان ذلك في أساس شعورِ الأخيرين بِحَيْفٍ سيقودهم يوماً إلى مفاتحةِ النبيّ في أمر الدّخول في دعوته. والأهمُّ أن ارتضاءَهُم هجرةَ النبيِّ وصَحْبه من مكّةَ إلى يثرب، إنما يقُوم منه دليلٌ على حاجة الأوس والخزرج إلى ظهيرٍ يحميهم في الدّاخل اليثربيّ. إنه أكثر من اختيارِ دينٍ يُخالِف دين يهود، إنه **محالفة سياسية** ستكون لها إسقاطاتٌ

---

(٥) ﴿**لإيلاف قريش. إيلافهم رحلة الشتاء والصيف**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة قريش،» الآيتان ١ ـ ٢].

(٦) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم،» الآية ٣٧.

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٤)، ص ٣٦٥.

داخل يثرب وعلى توازن القوى فيها. وللاقتصاد والتهميش الاقتصاديّ كلمة في ذلك الذي وَقَع.

لكنّ اقتصاد يثرب الزراعيّ لم يَعْدُ أنْ كان اقتصادَ كَفَاف. ما كانت منه وفرةٌ وفَيْضٌ بحيث يُجِيبُ حاجةَ ساكنةٍ جديدة مهاجرة. ولا كان في مُكْنِ المهاجرين أنفسِهم أن يُصبحوا مزارعينَ لقلَّةِ درايتهم بشؤون الزراعة والفَلْح ـ وهم الآتون من مجتمع تجاريٍّ لا زَرْع فيه ـ ولِندْرةِ الأرض التي يمكن فلاحتُها إنِ اقتدروا على الفلاحَة، حيث واحاتُها محدودة، ناهيك بأنهم ما أَتَوا للفَلْح والزّرع وإنما لأمرٍ آخر، حتى لا نقول بأن حاجتهم إلى الغذاء كانت ممكنة في إطار مشروع سياسيّ عَقَدَ عزمَه على حرب قريش وغُنْم ثرواتها التّجارية. وهي حاجة في مُكْنهم تَحصيلُها سريعاً بغزوةٍ خاطفة دون انتظار ثمار الوَاحَةِ عاماً لِحصَادِهَا.

لم تكن الحرب ـ التي سيَشْرَعُ المسلمون في خوضها ضد قريش منذ السَّنَة الثانية للهجرة ـ مجرَّد كفاح دينيّ توحيديّ ضدّ الوثنيّة القُرشيّة حَمل عليه الإذن القرآنيّ بالقتال[8]، بل كانتْ إلى جانب ذلك **حاجةً حيوية** للاستمرار: حاجة اقتصادية وغذائية لجماعةٍ اعتقادية لا تملك من الدنيا إلا إيمانها بقضيةٍ نَذَرَتْ نفسَها لها، وهي لا تملك أن تنهض بأمر رسالتها إلاّ باقتصادٍ معاشيّ يوفِّر لها شروط ذلك. نستطيع اليوم أن ندرك تلك الجدليّة الداخليّة التي كانت تؤسِّس فكرةَ الحرب وفعلَها الماديَّ عند الجماعة الاعتقاديّة الإسلاميّة الأولى: المسلمون مأمورون بحرب الكفّار؛ لكن الحرب تحتاج إلى موارد لتكوين جيشٍ من المُقَاتِلة وتجهيزه وتسليحِهِ؛ والموارد هذه ليست متوفِّرةً لأن الجماعةَ الإسلاميَّةَ لا اقتصاد لها لأنها لا تُنْتِج، فإذن لا سبيل إلى ذلك كله إلا بالحرب وتحصيل الغنائم. وهكذا تبدأ الدورة بالحرب وتؤول إلى الحرب، ولكن ليست في صورة دائرية تعود فيها النهايات إلى البدايات، بل في صورة حلزونية أو لولبية مفتوحة على الديناميّة نفسِها[9] لقد اجتمعت في الحرب حاجات الدنيا والدين: الحاجة إلى موارد معاشية والحاجة إلى إنفاذ حكم إلهيّ بنشر رسالة الدين الجديد في العَالَمين. ومن متفرِّعات ذلك أن حربَ العدوِّ واستنزافَهُ ـ من خلال مهاجمة قوافله التّجاريّة وقطع الطريق على خطّ تجارته بين مكّة

(٨) **﴿أُذِنَ للذين يُقَاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلاّ أن يَقولوا ربُّنا الله ولولا دَفْعُ الله الناسَ بعضَهم ببعض لَهُدِّمَتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجد يُذْكَر فيها اسمُ الله كثيراً ولَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَن ينصُرُهُ إن الله لَقَويٌّ عزيز. الذين إنْ مَكّناهم في الأرض أقاموا الصلاةَ وآتَوا الزكاة وأَمَرُوا بالمعروف ونَهَوْا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ [القرآن الكريم،** «سورة الحج،» الآيات ٣٩ ـ ٤١].

(٩) ولعلها ظلت كذلك ـ أي مؤسِّسَةً لفكرة الحرب وفعْلِها ـ حتى في المراحل اللاحقة التي أقام فيها المسلمون دولةً وتوسَّعوا في الآفاق.

جنوب يثرب والشام شمالها ـ فعلٌ تَغَيَّا، في جملة ما تَغَيَّاهُ، تجفيفَ مصادر القوّةِ الاقتصاديّة القُرشيّة وإفهام قريش بأن مصالحها ستظل عُرضة للخطر إن لم تَفِئ إلى الإسلام[١٠].

تمتنع الحرب في الإسلام عن أن تُقرأ قراءة صحيحة وشاملة بمعزلٍ عن رؤية البعدين **العَقَديّ والاقتصاديّ** كبُعديْن متلازمين فيها. بإسقاط البعد الاقتصاديّ فيها وتَظْهِيرِ العَقَديِّ حَصْراً، سننتهي إلى تفسير **ميثولوجيّ** لها بوصفها **جهاداً خالصاً**. نعم هي جهادٌ مشدودٌ إلى أمرٍ قرآنيٍ لا سبيل ـ عند المسلمين ـ إلى التقاعس في القيام بواجبه. لكن ذلك لا يمنع بالضرورة من رؤية المادّيِّ والإنسانيّ في الحرب، وإلاّ ما معنى الخلافات بين المقاتلين المسلمين على الغنائم بعد الحرب وأثناءَ قِسْمتها حيث لم يعِفُّوا عند المَغْنَم على قول عنترة؛ وما معنى حضُّهم على الحرب ـ عشيَّةَ كل حرب ـ بغنائم سَيَفِيئُها الله عليهم فتُفْرِج كربتهم وترفع عنهم الضَّائقة؛ ثم ما معنى أن يحالف المسلمون غيرَ المسلمين من القبائل في حروب لا جامعَ فيها بين الفريقين غير الغُنْم، أو قل كيف يبرّر المسلمون محالفةَ الكفار لمقاتلة الكفار إن لم يكن ذلك لمصلحةٍ مشتركة: مادية بالضرورة؟ أمَّا إسقاط البعد العَقديّ، أو الوازعِ الدينيّ (الجهاديّ)، فسينتهي بنا إلى رؤيةِ المقاتلين المسلمين كعصابات سطوٍ ونهب وقطّاع طرق، أو ـ أقلاًّ ـ كمقاتلين يستعيدون معنى الحرب عند العرب قبل الإسلام كحرب بقاء: كغزوٍ دائم للقبائل الأخرى لِغُنْمِ ما تحت أيديها من موارد. وهذا ليس صحيحاً في منظورِ الإسلام للحرب.

سَبَقَ وتناولنا البعدَ العَقَديَّ للحرب[*]: في اتصالها بنضال الجماعة الاعتقاديَّة المسلمة من أجل التّوحيد. وسنعني، في ما يلي، بالبعد الاقتصاديِّ فيها لاتّصاله بموضوعنا (= اقتصاد المدينة).

أولاً: اقتصـاد الغنيمـة

في غياب الأرض أو الرأسمال التجاريّ ـ للأسباب التي سَلَفَ ذكرُها عن طبيعة مدينة يثرب ـ شكَّلَتِ **الغنيمةُ «وسيلةَ إنتاج»** و**«منتوجاً»** في الوقت نفسه! «وسيلة إنتاج» لأنها الأداة الوحيدة التي كانت مُتَاحة لتراكم «الثّروة» وتعظيم الموارد. و«المنتوج» لأنها الشّكل الوحيد المتحصِّل من «العملية الاقتصاديّة». وإذا صحّ لنا أن

---

(١٠) ذلك ما سيدركه أبو سفيان ـ بحاسته التجارية ـ في ما بعد حين سيُسْلِم مضطراً مع علم النبيّ بأن إسلامه ضعيف.

(*) ليس بمعنى أنها لم تُشرَّع دينياً، بل بمعنى أن مضمونَها سياسيّ.

نستعير هذه المفاهيم الحديثة[11] لوصف عملية تحصيل «القيم الاقتصادية»، جَازَ أيضاً أن نعتبر المحاربين في جملة «قوى الإنتاج» التي تصنع «الثروة» تلك. لقد كانت أسلحتها أشبه ما تكون بالفؤوس والمعاول والمحاريث والرأسمال النقدي: تزرع فتحصد. ومثلها تماماً قد تخسر الأسلحةُ ما تخسَرُهُ المحاريث إنِ امتنعَ الخصبُ وأَمْسَكَ المطر، أو ما يخسره الرأسمال النّقديّ إنْ أفلستِ الصفقاتُ وعَزَّ الشراءُ وكسدت البضاعة: قد يخسر المحاربون الحرب فيعودون مهيضِي الجناح دون وِفَاض، يجرُّون أذيال الهزيمة؛ وما أكثر ما حَصَلَ ذلك لهم. لكن الغالب على تجربتهم العَوْدُ بما يَسُدُّ رمقاً، ويُجيبُ أَوَداً، ويوفِّرُ مورداً لتجهيز النفس لموقعةٍ أخرى قادمة لن تتأخر طويلاً[12] في سياق ديناميةٍ للإسلام كانت دافعةً ومدفوعة إلى ارتياد الآفاق.

لم تكن الغنيمة اقتصاداً إنتاجياً لأنها لم تحمل شيئاً من عناصر هذا الأخير ومواصفاته. كانت **خيراتٍ** يجري استدرارُها بالقوةِ والغَلْب بدلَ إتيانها بالإنتاج. ولأنها **استيلاءٌ واستحواذ** ونزعٌ لملكية آخرين(*)، فقد كانت ـ في طبيعتها ـ **رَيْعاً** لا تنطبق عليه معايير الرِّبحية، وكان اقتصادُها: اقتصادُ الغنيمة، **اقتصاداً رَيعياً** «يسيرَ» المنال وليس يَسْبِقه أو يقودُ إليه فِعْلٌ إنتاجي. ربَّ قائلٍ إن الإسلام، في تشريعاته، مَجَّ الرّبحَ السّهل غير المشروع، وكان ذلك في أساس أنه حَرَّم الرِّبَا وأَحَلَّ البُيوع والتجارات. وهذا صحيح، لكن الغُنْم الحربيَّ في الإسلام لم يكن في جملة «الرّبح» غير المشروع، وإنما كان من مُسْتَحَقّات جهاد المسلمين، أو مما يستحقّه المجاهدون على الكافرين، وخاصة على الكافرين الذين استَضْعَفُوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم بغير حق. ولذلك، أُحِيطَ الغُنْم في الإسلام بتشريعٍ قرآنيٍّ رَفَعَ عنه المانعَ الأخلاقيَّ وشَرْعَنَهُ دينياً بأن أحَلَّهُ وحَضَّ عليه.

* * *

نُميِّز في **الغنائم** بين نوعينْ: **أموال منقولة وأراضٍ**، والأخيرةُ إمّا مفتوحة **عُنوةً** أو **صلحاً**، ولكلٍّ من الحالتينْ أحكامٌ خاصّة. الأموالُ المنقولة هي في حُكْم المُلْكية الخاصّة التي تَؤُول إلى الأفراد من المُقَاتِلَةِ الذين تُقْتَسَم بينهم الأموال المغنومة. أما الأراضي، فاعتُبِرت منذ البداية ملْكية عامّة تعود للدولة ويَحْكُمُهَا مبدأ المنفعة

(١١) نستعمل مفاهيم المادية التاريخية ـ هنا ـ من باب الاستعارة **فقط** لتقريب المعنى إلى الفُهُوم، وليس من باب انطباقها التام على واقع الحال.

(١٢) خاض النبيّ ـ منذ الهجرة يثرب وحتى وفاته أي خلال أقل من ١١ عاماً ـ سِتّاً (أو سَبْعاً) وعشرين حرباً (هذا غير البعوث والسرايا). انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٢٠٦.

(*) قد تكون تلك «المكية» هي الأخرى غنيمة انتُزِعَتْ بالحرب من آخرين.

العموميّة. يتداخل معنى الغنيمة ـ هنا ـ مع معنى **الفَيْء والخراج**(*)، ويمكن القول إن الفيء متفرع من الغنيمة لكنَّ حكمَه خاصّ لأنه لا يخضع لمبدإ القِسْمة مثل الغنائم المنقولة. وتشكّل الغنيمة، والفيْء والخراج، والصدقة، مجتمعةً، الموارد الماليّة والاقتصاديّة الأساس للدولة الإسلاميّة(١٣) في عهدها النبويّ وفي عهود الفتوح اللاحقة.

يُميّز يحيى بن آدم القرشيّ بين الغنيمة والفيء، استناداً إلى من نَقَل عنهم، فيقول(١٤): «سمعنا أن الغنيمة ما غلب عليه المسلمون بالقتال حتى يأخذوه عنوة، وأن الفيء ما صُولِحوا عليه». وفي نصّ آخر(١٥) يقول ناقلاً عن رواته: «الغنيمة ما أصاب المسلمون عنوة، ففيه الخمس لمن سمى الله وأربعة أخماس لمن شهده. والفيء ما صالَحَ عليه المسلمون بغير قتال، ليس فيه خمس فهو لمن سمّى الله ورسوله». لكن هذا التمييز لا يُسْقِطُ الصلة بينهما حيث يبدو الفيء شكلاً من الغنيمة، لكنه بمثابة «الغنيمة العامة» التي تدخل في نطاق نوع آخر من الاستملاك هو استملاك الأمّة والدولة (عن طريق النبيّ). وتذهب أدبيات الخراج الإسلامية إلى أن شمول الفيء كُلَّ مَا وَقَعَ تحت سلطة المسلمين من أراضٍ لا يلغي التمييز بين صنفينْ من استملاك الأرض المفتوحة: حق **الرقبة** وحق **المنفعة**. الأول حقّ يعود إلى الأمّة ـ أو الدولة ـ وهو حقّ مِلْكيةٍ كاملة (وعامة) للأرض؛ أما الثانيّ، فحقٌّ للانتفاع لا يجوزُ تملُّك الأرض لمن أُجِّرَتْ له للانتفاع بها مقابل ضريبة يدفعها للدولة (= الخراج). وقد غلب عموماً تعريف الخراج على معنى الفيْء في الفكر الاقتصادي الإسلامي الوسيط(١٦)، أو قُلْ إن الخراج تحوَّلَ ـ منذ عهد عمر بن الخطاب ـ إسماً للفيْء وتأويلاً لمعناه كما ورد قرآنياً.

ومن الأحكام الناجمة عن الأرض المفتوحة والمتعلقةِ بها **الجِزْيةُ**، وهي نوعٌ آخر من الضريبة التي يدفعها غير المسلمين للمسلمين الذين أُخْضِعَتْ أراضيهم لحكم

(*) والجِزْيَةُ من الفَيْء.

(١٣) وهي عند ابن تيمية ثلاثة أصناف: الغنيمة، والصدقة، والفيء. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص ٣٠.

(١٤) يحيى بن آدم القرشي، «**كتاب الخراج**،» في: **في التراث الاقتصادي الإسلامي**، تقديم الفضل شلق (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠)، ص ٣٩٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٥. وهذا أيضاً ما يذهب إليه أبو الحسن الماوردي في: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٢٦.

(١٦) وخاصة لدى القاضي أبي يوسف يعقوب الذي عرّفه مخاطباً هارون الرشيد: «فأما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا، خراج الأرض». انظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (القاضي)، «**كتاب الخراج**،» في: **في التراث الاقتصادي الإسلامي**، ص ١٢٣.

الإسلام؛ وهي تُدْفَع لهم أُسْوَةً بضريبة الخراج مع فارقٍ يكْمُن في أن الجزية تكون **ضريبة على الرؤوس** (على غير المسلمين) بينما الخراج **ضريبة على الأرض**. ولقد أسهبت الأدبيات الاقتصاديّة في تعيين مَنْ تُؤْخذ منهم الجزية وكيفها ومقدارُها ومتى تُرْفَع عنهم أحكامُها وصِلَة ذلك كلِّه بالخراج. في تعريف من تجِبُ عليه الجزية يقول القاضي أبو يوسف: «والجزيةُ واجبةٌ على جميع أهل الذمة»[17]. و«أهل الذمة» ـ هنا ـ ليسوا «أهل كتاب» من يهود ونصارى فحسب، بل من غير الكتابيِّين أيضاً[18]، على ما يقيمه الإسلام من تمييزٍ ومفاضلةٍ بين «أهل الشرك» و«أهل الكتاب» في المعاملة[19]. وإذ وُضِعَ لِحكْم تحصيل قيمةِ الجزية مقدارٌ من المال يناسبُ تفاوت المراتب الاجتماعية[20]، فقد أُسْقِطَتِ الجزيةُ عن النساء وغير البالغين[21] لأنهم ليسوا مسؤولين عن بقائهم على مِلَلِهم بعد خضوعهم لحكم الإسلام. أما في حالة عودتهم عن عقائدهم وإشهارهم الإسلام، فتَسْقُط عنهم الجزية. وإن كانوا من «أهل الصلح»، رُفِعَتِ الجزيةُ عن رؤوسهم والخراجُ عن أرضهم وصارت أرضُهُم أرضَ عُشْر[22]؛ وهو ما ليس يجُوزُ في حقِّ المرتدِّ عن الإسلام: فهذا ليست تُقْبَل منه ضريبة عن عدم إسلامه، وحكْمُه القتل أو الإسلام لأنه «بمنزلة الحكم في العرب لا يقبل منه إلاّ الإسلام»[23].

من تحصيل الحاصل القولُ إن معانيَ هذه المفاهيم الاقتصادية الإسلامية (الغنيمة: الفَيْء، الخراج، الجِزْية) تطورت في سياق التجربة العربية ـ الإسلامية في العهد الوسيط: مع الفتوح، خاصة منذ خلافة عمر بن الخطاب، ومع الاصطدام الإسلاميّ بنظم اقتصادية جديدة لم يعرفها المسلمون قَبْلاً وعَثَرُوا على أشكالٍ منها في البلدان المفتوحة...؛ لكن الذي ليس يقبل الشك أن الكثير من المبادئ المؤسِّسة

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٨) «قال أبو يوسف: وجميع أهل الشرك من المجوس وعبدة الأوثان وعبدة النيران والحجارة والصابئين والسامرة تُؤخَذ منهم الجزية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(١٩) يقول القاضي أبو يوسف: «وليس أهل الشرك من عبدة الأوثان وعبدة النيران والمجوس في الذبائح والمناكحة على مثل ما عليه أهل الكتاب، لما جاء عن النبيّ (ﷺ) في ذلك وهو الذي عليه الجماعة والعمل، لا اختلاف فيه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٢٠) بمقتضى معيار التفاوت ذاك، فرضت الجزية على النحو التالي: «على الموسر ثمانية وأربعون درهماً، وعلى الوسط أربعة وعشرون، وعلى المحتاج الحراث العامل بيده اثنا عشر درهماً يؤخذ ذلك منهم في كل سنة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٢٢) القرشي، «**كتاب الخراج**،» ص ٣٩٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٨، وابن إبراهيم (القاضي)، «**كتاب الخراج**،» ص ٣٢٣ ـ ٣٢٨.

لتلك المفاهيم الاقتصادية تجِد لنفسها شكلاً ما من التّأسيس داخل النصّ القرآنيّ. بل لعلنا نذهب أبعد من ذلك إلى القول إنها تجد لنفسها منظومة تشريعية قرآنية أسَّسَتْ لها ـ على نحوٍ صريح ومباشر ـ شرعيتَها، وبالتالي دلالاتِها التي لم تخضع، على رغم ما عَرَضَ لها من تطورٍ، لكبيرِ تغيير.

ثانياً: التشريع القرآني للغنائم

آيتان قرآنيتان تُحَدِّدان الغنيمة وشرعيتَها وكيفيةَ قسمتها تتضمَّنُهُما **سورة الأنفال.** جاء في الآية الأولى: **﴿يسألونك عن الأنفال قلِ الأنفالُ لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين﴾**[٢٤]. تبرّرُ الآيةُ للنبيّ شرعيةَ الغُنْم، أو تمُدّه بالجواب عن السؤال حول شرعيته، وليس أكثر إثباتاً لتلك الشرعية من أن الأنفال «للّه والرسول». وإذا كان لهذا الإثبات أن يُسْقِط عن الغنائم صفة الأملاك المَسْطُوّ عليها أو المُنتَزَعَةِ من أَهْلَِها بغير حقّ ـ كما أدّعى ذلك غيرُ المسلمين ـ فإنه يتوجَّهَ إلى المسلمين أنفسِهم يحُذّرهم من أن الأنفال ليست رَهْنَ المقاتلين بإطلاق، يحتازونَها تلقائياً بما مَلَكَتْ أيديهم، وإنما هي برسم قسمةٍ شرعيةٍ على مقتضى ملْكية الله ورسوله لها المنصوص عليها نصّاً. وهكذا تأتي آيةٌ أخرى ـ في السورة نفسها ـ لِتُحَدِّدَ نظامَ قِسْمة الغنائم فتقول: **﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن للّه خُمُسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾**[٢٥].

لم يكن ثمة من شكّ في أن **أربعة أخماس** الغنيمة تعود إلى المقاتلين. ذلك ما أكّدَتْه أخبار المغازي والسِّيرة، وذلك ما تشهد له الآيةُ نفسُها ضمناً حين تخاطب الذين غنموا ما غنموه. وليس من شكّ أيضاً في أن قسمة هذه الأخماس الأربعة على الجُنْد كانت في شكل **ثلاثة أسهم** تُضْرَب للفارس: «سهمان لفرسه، وسهم له، وللراجل سهم»[٢٦]، وهو ما دوَّنَتْه كتب المغازي وشَهِدَ به صحابةٌ شاركوا في القتال واستفادوا من هذه القسمة[٢٧]، وإنْ كان لأبي حنيفة في ذلك رأيٌ آخر[٢٨]. لكن توزيع خمس

---

(٢٤) **القرآن الكريم،** «سورة الأنفال،» الآية ١.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

(٢٦) ابن إبراهيم (القاضي)، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٧) ينقل القاضي أبو يوسف عن رواته: «حدثنا أبو ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه قال: شهدت أنا وأخي مع رسول الله (ﷺ) حُنَيْناً ومعنا فرسان لنا، فضرب لنا رسول الله (ﷺ) ستة أسهم أربعة لفرسينا وسهمينْ لنا، فَبِعْنَا الستة أسهم بحنين ببكرين». المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٨) «قال أبو يوسف: وكان الفقيه المقدم أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول: للرجل سهم، وللفرس سهم. وقال: لا أفضّل بهيمة على رجل مسلم». المصدر نفسه، ص ١١٧.

«الله والرسول» اخْتُلِفَ فيه قليلاً، وخاصة في سهم الرسول وذي القربى. فقد قال ابن عباس أن الخمس في عهد النبي كان «. . . على خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم»(٢٩). لكن سهم الرسول وذوي القربى تغيَّرت قسمته بعد وفاة النبي: وخاصة في عهد أبي بكر وعمر وعثمان(٣٠)، (وقد نقل القاضي أبو يوسف عن رواته «أن رسول الله (ﷺ) قسم سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب»(٣١)؛ إذِ اخْتُلِفَ بعد وفاته في مَنْ إليه أيلولةُ السهمينْ: سهم الرسول وسهم ذوي القربى، «فقال قوم: سهم الرسول للخليفة مِن بعده، وقال آخرون: سهم ذوي القربى لقرابة الرسول عليه السلام، وقالت طائفة: سهم ذوي القربى لقرابة الخليفة من بعده»(٣٢). وهو اختلافٌ شديدُ الاتّصال بالخلاف السياسيّ بين المسلمين في عهد الخلافة، خاصة بين أبي بكر وعمر وسواهما من الصحابة وبين مَنْ دافعوا عن أن تكون الخلافة في آل البيت فناصروا عليّاً من أجل ذلك.

إذا تركنا جانباً ما تقوله المصادر التاريخية من أن الخُمُس ابتدأ اجتهاداً من المسلمين، ومن قادة الجيش تحديداً، قبل أن يُقِرَّ الرسول ذلك الاجتهاد وقبل أن يتحوَّل إلى تشريع قرآنيٍّ مُلْزِم(٣٣)، فإن وراء توزيع المَغْنَم في العهد النبويّ **مبدأ**: دينياً واجتماعيّاً وأخلاقيّاً، يؤسِّسه ويبرّر شرعيته. ونحن نستطيع اليوم أن ندرك **فلسفة التوزيع**(٣٤) تلك على نحوٍ واضح من مبدإ الخمس ذاته. إذا كان يحقُّ للمقاتلين أن

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣٠) «ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم ثلاثة أسهم، وسقط سهم الرسول وسهم ذوي القربى وقسم على الثلاثة الباقي». المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣٣) روى ابن هشام عن ابن إسحاق روايته عن سرية عبد الله بن جحش التي بعثها النبي في الأيام الأولى للهجرة إلى المدينة، وعن غنائمها التي غنمتها، فقال: «وقد ذكر بعضُ آل عبد الله بن جحش: أن عبد الله قال لأصحابه: إن لرسول الله (ﷺ) مما غَنِمْنا الخمس ـ وذلك قبل أن يفرض الله تعالى الخمس من المغانم ـ فَعَزَلَ لرسول الله (ﷺ) خمس العير، وقسَّم سائرها بين أصحابه». وقال ابن اسحاق: «وقد ذكر بعض آل عبد الله بن جحش: أن الله عزّ وجلّ قسم الفيء حين أَحَلَّه، فجعل أربعة أخماس لمن أفاءه الله، وخمساً إلى الله ورسوله، فوقع على ما كان عبد الله بن جحش صنع في تلك العير». ويُشار هنا إلى أن هذه الغنيمة التي كانت «أول غنيمة غَنَمَها المسلمون» ـ على قول ابن هشام ـ إنما وقعت في شهر من الأشهر الحُرُم عند العرب، هو شهر رجب، مّما أثار قول كثيرين في خَرْق محمدٍ وأصحابه للحرام من الأشهر. فكان أن أتى القرآن يبرّرها في الآية: **﴿يسألونك عن الشهرِ الحرام قتالٍ فيه قُلْ قتالٌ فيه كبيرٌ وصَدٌّ عن سبيلِ الله وكُفرٌ به والمسجدِ الحرام وإخراجُ أهلِهِ منه أكبرُ عند الله﴾** [القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧]، انظر أيضاً: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٣٤) تطورت «فلسفة التوزيع» أكثر في حقبة ما بعد النبوّة، خاصة في العهد العمريّ الذي أعاد النظر في الكثير من المبادئ التي قام عليها التوزيع في عهد أبي بكر الذي حافظ أكثر على التقليد النبويّ.

يحْصُلوا على رَيْع قتالهم وجَهْدهم من غنائم عدوِّهم، فليس لهم حَقُ التصرُّف في كل تلك الغنائم لأن هناك من يستحقُّها مِّمَن لم يشارك في القتال. ولا يتعلق الأمر في الغائبين عن القتال بمن يُسمَّوْن بـ «المُخَلَّفِين» ممن لا يستطيعون القتال: كالصبيان والنساء والشيوخ والعجزة، فهؤلاء يَعُولُهم المقاتلون لأنهم من أهاليهم، و ـ بالتالي ـ فهم يستفيدون من الغنائم مباشرة أو بشكل غير مباشر. . . ، وإنما يتعلق بفئاتٍ من المجتمع تفتقر إلى مَنْ يَعُولُها ويحفظ حقوقها إمّا لأنه لا عائلات لها أو لأنه ليس في عائلاتها مَنْ يملك أن يحمل سلاحاً ويقاتل.

هاهنا نفهم معنى الخمس في آية الغنيمة المشار إليها. ثمة **ثلاثة** أطراف تتمتع بأقساط الخمس هذا. الله ورسوله، وذو القربى، واليتامى والمساكين وابن السبيل. إدراج الله، في هذا المعرض، ذو طابع **رمزي** وظيفتُه التشديدُ على **أمرين**: على أن المال **مالُ الله**، وعلى أن **مِنْ مال الله مَا ينبغي أن يُصْرَف على المعوزين**. وإذا تركنا جانباً سهم ذوي القربى، لأن القرابة النبويّة كانت من ميكانيزمات الدّعوة ولَعَلّه ثبتَ أن كَسْبَ جانبها أَفَادَ تلك الدّعوة، سنكتشف أن إفْرَادَ أسهم اليتامى والمساكين وابن السبيل بالقسط الأوفر من خمس الغنائم إنما يعبّر عمَّا هو أكثر من فكرة **الإحسان** الدّينية: عن ميلاد فكرة **الحقّ العامّ**، ومنه **المال العامّ**، وهما من مداميك نظام الدولة. لم يكن هناك حينها نظامٌ ماليّ خاص بالجماعة السياسيّة الإسلاميّة الجديدة، ولأسباب تاريخيّة تأخّر قيامها إلى عهد الخليفة عمر ـ الذي أحدث «بيت المال» ـ لكن مجرَّد الاستقلال بقسم من أموال الغنائم، وهي موارد الدولة الوحيدة على ذلك العهد، ورصدِها لفئاتٍ مُعْدمَة، يَشِي بقيامِ شكلٍ ما من أشكال الممارسة الدولتيَّة، أي تلك التي تنهض بدورِ **«الرعاية الاجتماعَية»** للقوى التي لا تستطيع أن تتحصَّل حقوقَها لأسبابٍ مختلفة (اليُتْم، الحرمان، الحاجة) في مجتمعٍ لا مواردَ فيه سوى تلك التي توفّرها الحرب (= الغنيمة). هكذا تُقِيمُ قِسْمَةُ الغنيمة ـ إلى أربعة أخماس وخُمس ـ تمييزاً بين **نوعين** من المال: **مال خاصّ** يستحقه الجُند ثمناً لقتالهم عدوَّهم، **ومال عامّ** تستحقه «الدولة» (= النبيّ) لرعاية مصالح مَنْ ليسوا يَقْوَوْنَ على تحصيل ذلك المال الخاصّ بالقوّة. وعلى ذلك، يتحوَّل «المال العام» (= الخمس) إلى أداةٍ لاستدماج فئات أخرى من المجتمع في إطار مجتمع المؤمنين الذين يشكِّل إيمانُهم بالرسالة «مُوَاطَنَتَهُم» في «دولة الإسلام»، فتُصْرَف لهم حقوقُهم كسائر من ينتمون إليها. إنه ـ بعبارة أخرى ـ **أداةٌ لإعادة إنتاج الجماعة والمجتمع والدولة**. وفي ذلك تكمن فلسفة التوزيع.

على أن في توزيع الأربعةِ أخماسِ الأخرى من الغنيمة فلسفةً ضمنيةً تبرِّره. ليس عبثاً أن يُضْرَبَ سهمان للفرس وسهمٌ للفارس في هذا التَوزيع؛ وليس في ذلك ما يَعِيبُه أو يَقْدَحه بتهمة عدم المساواة بين البهيمة والإنسان كما رأى أبو حنيفة، فإفراد

السَّهمينْ للفرس إنما من باب حضّ المقاتلين على امتلاك الخيل وخوض الحرب بها: لتعظيم نصيبهم من الغنيمة، ولكن ـ أيضاً وأساساً ـ لتعظيم نصر المسلمين في الحرب عملاً بالأمر القرآنيّ: **﴿وأعِدّوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم﴾**(٣٥). إن تطوير قدرة القتال عند المسلمين وتنمية أدواته في قلب ذلك النمط من التوزيع الذاهب إلى تعظيم نصيب الفرس على الفارس من أقساط الغنيمة.

* * *

تتناول **سورة الحشر** في خمسٍ من آياتها مسألة **الفيْء**: قسمته، والغاية من قسمته، ومجمل مَن يَحِقُّ لهم من المسلمين. نقرأ في آيات الفيء **﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أَوْجَفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلّط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير. ما أفاء الله على رسوله من أهل القِرى فلِلّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أُخرِجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبّون مَن هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجةً مّما أُوتُوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خَصَاصَة ومَنْ يُوق شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربَّنَا اغفِر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غِلاًّ للذين آمنوا ربَّنا إنك رؤوف رحيم﴾**(٣٦).

يتعلق الفيْء ـ هنا ـ بالأموال المنقولة وغير المنقولة (أراض) كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك. وهو فيءٌ أفاءَهُ الله على الرسول والمؤمنين حقٌّ لهم. لكن الآيات ٧ و٨ و٩ و١٠، تفصّل في بيان مَنْ هؤلاء الذين أَفَاءَ اللهُ عليهم. وهكذا تشدّد الآية السابعة من سورة الحشر ـ مثل الآية الواحدة والأربعين من سورة الأنفال ـ على الخمس المستحق لله ورسوله والقرابة والمحتاجين مبيِّنَةً الغاية من ذلك: «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»، أي ابتغاء توزيع يمنع تراكم «الثّروة» في أيدي أهل اليسار من المسلمين على حساب من لا يملكون شيئاً. والآية تحذّر مَنْ قد يتساءل عن سبب هذه القسمة، فتدعوه إلى أن يأخذ ما آتاه الرسول وإلى أن يُمْسِك نفسَه عَمَّا نهاه عنه، لأن

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآيات ٦ ـ ١٠.

القسمة إلهيّة وعصيانها يجُرُّ إلى العقاب. وتحدّد الآية الثامنة المستفيد الثاني من الفيء في «الفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم»، وهم المهاجرون الذين أجبرهم الاضطهاد القُرشيّ والصّدّ الوثنيّ لدينهم على الهجرة بأنفسهم إلى خارج مكّة. وهم فقراء مرّتيْن: لأن الكثرةَ الكاثرة منهم كذلك: لا تملك شيئاً، ولأن القِلّة الموسرة فيهم تركت أموالها وتجارتها واختارت الدّعوة والهجرة. ثم تحدّد الآية التاسعة الطرف الثالث المستفيد من الفيء في الذين «يحبّون مَن هاجر إليهم»، وهم الأنصار، ذاكرةً مناقبهم من إحسان وإيثار. أما الآية العاشرة، فتشير إلى مستفيد رابع غائب هو عامة المسلمين بعد جيل الدّعوة من الأنصار والمهاجرين: أي في كل الأمكنة والأزمان[٣٧].

وبقطع النظر عمّا إذا كان مفهوم الخراج وَرَدَ في حديثٍ نبويّ[٣٨] أو «أن سواد العراق كان الخراج موضوعاً عليه قبل الإسلام في زمن ملوك الفرس»[٣٩]، إلا أن الآية العاشرة من سورة الحشر هي المادة النَّصّيّة التي اعتمدها الخليفة عمر بن الخطاب مُسْتَنَداً يبرّر به إسقاطَه للقسمة التي أخذ بها أبو بكر الصّدّيق، والقاضية بتوزيع كل الغنائم على المقاتلين، رافضاً إياها مستعيضاً عنها بقسمةٍ أخرى تقضي بتوزيع الأموال المنقولة على العسكر وترك غير المنقولة (الأراضي والأنهار) خَرَاجاً لكافة المسلمين في الأزمنة اللاحقة. نقرأ في هذا المعنى واقعةً أوردها القاضي أبو يوسف[٤٠] تقول: «سأل بلالٌ [الصحابي بلال الحبشي] وأصحابُه عمرَ بنَ الخطاب رضي الله عنه قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام، وقالوا: اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر. فأبى عمر ذلك عليهم، وتلا عليهم هذه الآيات [يقصد آيات الفِيء] وقال: قد **أَشْرَكَ الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لِمَنْ بَعْدَكُم شيء.** ولئن بقيت، ليبلُغَنَّ الرَّاعيَ بصنعاء نصيبُه من هذا الفيء ودمه في وجهه». وهو المبدأ الذي ظل يأخذ به في عهده ويَحُثُّ قوّاد جيشه على العمل به[٤١].

(٣٧) هذا التفسير هو أيضاً ما ذهب إليه القاضي أبو يوسف مفسّراً لهارون الرشيد معنى الآية العاشرة من سورة الحشر ومعنى ﴿**والذين جاؤوا من بعدهم** . . .﴾ قائلاً: «فهذا والله أعلم لمن جاء من بعدهم من المؤمنين إلى يوم القيامة». انظر: ابن إبراهيم (القاضي)، «**كتاب الخراج**،» ص ١٢٣.

(٣٨) انظر: أبو الفرج بن رجب الحنبلي، «**الاستخراج لأحكام الخراج**،» في: **في التراث الاقتصادي الإسلامي**، ص ٥٩٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٩٩.

(٤٠) ابن إبراهيم (القاضي)، المصدر نفسه، ص ١٢٣ [التشديد مني: ع. ب].

(٤١) ينقُل القاضي أبو يوسف عن مشايخه «أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد [يقصد الصحابي سعد ابن أبي وقّاص] حين افتتح العراق: أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم =

إذا صحَّ تأويل الخليفة عُمَر للآية العاشرة، وهو صحيح في رأينا لأن الآية ناطقةٌ به لفظاً ومعنًى، تكون فلسفة توزيع الفيء واضحة غيرَ مُبْهَمَة، يقينية غيرَ مظنونة: حفظ حقوق جماعة المسلمين بإطلاق: اللاحقين منهم مثل السابقين، وتكريس فكرة الحقّ العام والمال العامّ، بل الخروج بها من حيّز الخمس حصراً إلى سائر ما وقع تحت تصرُّفهم من فَيْء.

* * *

نقرأ في تشريع الجزية الأمرَ القرآنيَّ للمسلمين بأن: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرَّم اللهُ ورسولُه ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾**(٤٢). تضرب الآيةُ الجزيةَ على **فريقين**: «الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر»، وهم **الوثنيون والمجوس**، و«الذين لا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب»، وهم **اليهود والنصارى**. ليست الجزية ضريبة مفروضة على غير المؤمنين بالله أو بعقيدة التوحيد، وإلا ما فُرِضَتْ على أهل الكتاب، إنها **ضريبة على غير المسلمين** بإطلاق، أي على مَنْ «لا يؤمنون بالله» وعلى من «لا يدينون دين الحق»، ودين الحق عند المسلمين هو الإسلام لأن قرآنهم يذكّرهم بأن مَنِ ارتضى غير هذا الدين ديناً فليس يُقْبَل منه. وفي هذا التشريع ما يمكن اعتبارُه **ضريبةً دينية** ـ على الرؤوس لا على الأملاك الثابتة(٤٣) ـ لقاء عدم الدخول في الإسلام، وآيُ ذلك أن الجزية تسقط عن غير المسلمين ما إن يدخُلوا في الإسلام.

ليس في تشريع الجِزْية ما يُقِيمُ تمييزاً بين مَن لا يؤمن بالله وبين من يؤمن بالله دون أن يؤمن برسالة محمدٍ رسولِه. كِلاَهُما يُقَاتَل حتى يعطي الجِزْية صاغراً، وكلاهما يعطي نفس المقدار الضريبيّ. التمييز بينهما ليس على هذا الصعيد من حقوق المسلمين على غير المسلمين، وإنما على صعيد المعاملة الاجتماعية. هاهنا يقع التفاضل بين أهل الجزية لصالح أهل الكتاب منهم، إذ «ليس أهل الشرك من عبدة الأوثان وعبدة النيران والمجوس في الذبائح والمناكحة على مثل ما عليه أهل

= مغانمهم، وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع [= أي من سلاح] ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، **فإنك إن قسمتها بين مَن حضر لم يكن لِمَنْ بَعْدهم شيء**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٤ [التشديد منّي].

(٤٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٤٣) وهي ضريبة الخراج.

الكتاب»[٤٤]. ومع ذلك، فالفريقان يتساويان في منظور الإسلام، وفي حساب هذه الضريبة الدينية، مرتين: في شمولها إياهُما دون تمييز، وفي سقوطها عنهما إن أسلما دون تمييز. وهذا يقطع بأن **المبدأ الذي يؤسِّسُها هو الإسلام حصراً** وليس فقط الإيمان بالله أو عقيدة التوحيد، وأنها ليست ضريبة على من لا يؤمن بالله، بل ضريبة على مَنْ لا يدخُل في الجماعة الإسلامية: لا بوصفها جماعة اعتقادية ـ لأن أهل الكتاب أيضاً يشاطرونها عقيدة التوحيد ـ وإنما بوصفها **جماعة سياسية**.

هاهنا **وجهٌ ثانٍ** لهذه الضريبة غيرُ وجهها الدينيّ، هو **الوجه السياسيّ**. وفي هذا، تبدو أيضاً ـ بل أساساً ـ **ضريبةً سياسية** أو قُل ضريبةً على عدم الانتماء إلى الجماعة السياسية. وحين تُضْرَبُ على غير المسلمين، فليس لإخراجهم من جماعتهم السياسية، وإنما لإدماجهم فيها مع حفظِ ما بين الفريقين من تمايزٍ في الدين. وهكذا، لكي يصير غير المسلمين شركاء للمسلمين في أرضهم وملكهم، يتمتعون بحمايتهم، ويكونون في ذمَّتهم، عليهم أن يدفعوا حقوق الذِّمّة والحماية تلك، وهي الجزية. ومن ذلك سُمُّوا «أهل الذِّمَّة»، ولذلك كثرت وصايا النبيّ لقوّاده وعمّاله على الأراضي المفتوحة برعاية «أهل الذمة» وحقوقهم وعدم إكراههم على ترك دينهم لأنهم في ذمَّة المسلمين[٤٥].

ربّما كانت الضرائب على غير المسلمين (الخراج، الجزية) مُرْهِقة وثقيلة، لكنها لم تكن تمييزية وشاذّة في أي حال. فإلى الأسباب التي ألمحنا إليها في الهامش الأخير، كانت هذه الضرائب رديفاً لتلك التي يدفعها المسلمون من ضرائب دينية وسياسية مثل الزكاة والعشور أو الصّدقات والتي كانت جزءاً لا يتجزأ من واجبات الدين ومن فروض الانتماء إلى الجماعة الإسلامية. والأهم من ذلك ـ في ما يعنينا ـ أن الدولة الجديدة لم يكن ممكناً قيامُها واستواؤُها وانتشارُ سلطانها دون موارد مالية يدفعها من يتمتعون بحمايتها سواء كانوا من أهل المِلّة الغالبة ـ ملّتها ـ أو من أهل المِلَل الأخرى الخاضعة لسلطانها. وكما أسقط الإسلام الجزية والخراج عن المسلمين، أسقط الزكاة والصدقة والعُشُر عن غير المسلمين لاختلاف المبدأين اللّذين يقوم عليهما النظام الضريبيّ فيه. أما الذي لم يُسْقِطْه في الحالَيْن، والذي لم يكن ممكناً أن

(٤٤) ابن إبراهيم (القاضي)، المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٤٥) الجزية ـ كما الخراج ـ بمنظورٍ تاريخيّ مقارِن، وبمنظور معياريّ، أفضل حالاً من تصفية الجماعات غير المسلمة التي فُرِضَتْ عليها هذه الضرائب: حفظت لها بقاءَها وكثيراً من حقوقها داخل جماعةٍ كبرى مختلفة في الدين، ووفّرت لها الحماية منها، ورفَعَتْ عنها سيف الإكراه الدينيّ. وهذا ـ في كل حال ـ ما لم يَلْقَه المسلمون في الأندلس مثلاً بعد سقوط حكمهم وسيطرة الكاثوليكية الإيبيرية عليها: لقد جَرَى مَحْوُهُمْ بالعنف المسلّح، ولم يَبْقَ منهم سوى من تنصَّر وتَكَثْلَكَ مضطراً، ومحنةُ الموريسكيين ماثلة للتمثيل على ذلك!

يُسْقِطَه، فهو **مبدأ الضريبة ذاته**: أكان في صورة واجبٍ دينيّ أم في صورة واجب سياسيّ.

ثالثاً: توزيع الغنائم في التجربة النبوية

تَعَزَّز التشريع القرآني للغنيمة بالفعل النبويّ التدبيريّ لأمْرِ التوزيع على المقتضيات نفسِها للنصّ القرآني. لم يُنظَر إلى تجربة القسمة النبويّة للمغانم بوصفها تنفيذاً أميناً لأحكام النصّ والتشريع فحسب، بل نُظِر إليها ـ إلى جانب ذلك طبعاً ـ بوصفها **قسمة معيارية** لا سبيلَ إلى تجاهل دلالتها التمثيليّة والمرجعيّة. فالنبيّ ليس أيَّ مسلم أو أيَّ قائدٍ في الاجتماع الدينيّ والسياسيّ للمسلمين، إنه أكثر من ذلك بكثيرٍ: الرجل الذي يُوحَى إليه، والرجل المعصوم الذي لا يمكن لأحدٍ أن يتساءل عن مدى ما في قسمته من العدالة والإنصاف. ولأنه بهذه الدرجة من المهابة والكاريزما، فلا يسع المسلمين إلاّ أن يقتدوا به. وذلك عين ما حصل في التجربة العربية ـ الإسلامية بعد النبوّة: أعني في عهد الخلفاء من صحابته كما في عهد اللاحقين من «الخلفاء» (= السلاطين) في الحقبتينْ الأموية والعباسية. إذِ اتّخذوا السوابق النبويّة في التوزيع مثالاً يُبْنَى عليه ويقاس. وفي الحديث عن القسمة النبويّة للغنائم المتحصّلة من الغزْوات، نستطيع التمييز بين **ستة أصنافٍ** من الغزوات من الغنائم المغنومة فيها ومن النظم الضريبية:

الصنف **الأول** عبارة عن **أموال منقولة حصراً** غنمها المسلمون بالقوة العسكرية أو بالتهديد بها (الحصار مثلاً). نعثر على هذا النمط من المغنم في معركتيْ بدر وبني قينقاع مع فارق في الملابسات. لم تكن بدر في حيّز ترابيّ لقريش حتى يستولي المسلمون ـ المنتصرون فيها ـ على أراضٍ للعدو، ولذلك اكتفوا ـ بعد هزيمتهم لهم ـ بغُنْم ما لدى مقاتلةِ قريش من مالٍ وكِرَاع (= سلاح). وقد غنموا ما غنموه عُنْوةً. وإذا كانَ ذلك يصدُق على غزوة بني قينقاعِ ـ التي حصلت بعد أيام من معركة بدر في السنة الثانية للهجرة ـ حيث الغُنْم مالٌ منقول، فإن تحصيله جرى صلحاً مع يهود بني قينقاع[٤٦] لا عنوةً.

والصنف **الثانيُ** منها **أراض حصراً**. ومثال ذلك ما حصل في غزوة فدك في السنة السابعة للهجرة، حيث أخذ المسلمون صلحاً نصف الأرض وأقرُّوا للعدوّ بنصفها الآخر. وفيها جرى وَقْفُ محصول الأرض للنبيّ صدقةً للنوائب.

---

(٤٦) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٤٩.

والصنف **الثالث** أموالٌ منقولة وأراضٍ **معاً**. ذلك ما نلاحظُه في **ثلاث** غزوات: في غزوة بني النضير، في السنة الرابعة للهجرة، حيث أجلى المسلمون يهود بني النضير(٤٧) واستولوا على أرضهم ـ وهي أول أرض افتتحوها ـ وقُسمت الأموال على المهاجرين واثنينِ من الأنصار، ووَقَفَ النبيُّ أرضَهم على نفسه وأَقْطَعَ بعضها لأصحابه؛ وفي معركة خيبر، في السنة السابعة للهجرة، حيث قسمت الأموال على المقاتلين وتُرِكت الأرض لأهلها يزرعونها؛ ثم في معركة وادي القرى، في العام نفسه، حيث قسمت الأموال على المقاتلين فيما تركت الأرض لليهود يزرعونها مقابل نصف محصولها للمسلمين. وإذا كانت غنائم بني النضير قد صولحَ عليها، فإن غنائم وادي القرى أُخِذَتْ عُنوة. أما غنائم خيبر(٤٨)، فقد تحصَّلت صلحاً وعُنوةً في الوقت نفسه: إذِ افتُتِحَ حصْنَان من خيبر صلحاً وافْتُتِحَت ستة حُصُون عُنْوة، وقُسمت أموالها على قاعدة السَّهْمَيْنِ والخُمس.

والصنف **الرابع** كناية عن **أموال منقولة وسبايا**، على نحو ما كان في معركة هوازن (حنين) التي وقعت في السنة الثامنة للهجرة. ففيها جرى غُنْمُ أموالٍ وسبايا. ولكن، في حين وُزِّعت الغنائُم على المقاتلين(٤٩)، وأعطى النبيُّ المؤلفةَ قلوبهم من الخمس، جرى العفو عن السبايا بمقتضى الآية الرابعة (آية الأسرى) من سورة محمد(٥٠).

ثم الصنف **الخامس**، وفيه **أموالٌ وأراضٍ وسبايا** على مثال ما جرى في غزوة بني قريظة في السنة الخامسة للهجرة. وفيها قسمت الأموال والأرض بين المقاتلين، وأُخِذَ فيها برأي سعد بن معَاذ بقتل مسلحي يهود بني قريظة وسبْي نسائهم وذراريهم(٥١).

أما الصنف **السادس**، فيتعلق **بالزكاة والجزية**: الزكاةُ على من أسلم كما في اليمن، والجزية على من ظَلَّ على دينه كما في تيماء وتبوك وجرش وتبالة وأيلة وأذرح والجرباء. وأحياناً افتُرِضَتِ الزكاةُ والجِزْية في فتح مصر من الأمصار، كما في حالة عُمان مثلاً. ففيما خضعت الزكاة لنظام التقسيم القرآنّي، خضعت الجزية لأحكامها

(٤٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٤١.

(٤٩) وفيها وقَع التهافت على الغنائم بين المسلمين. انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٥٠) **﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم﴾** [القرآن الكريم، «سورة محمد،» الآية ٤].

(٥١) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الواردة في القرآن(٥٢)، مع تنوُّعٍ في أشكال تحصيلها من «أهل الذمة».

* * *

راعى توزيع الغنائم في العهد النبويّ أموراً **ثلاثة**: أن يكون أميناً لمقتضيات التشريع القرآنيّ فلا يُوسِعُ أمام كبيرِ تصرُّفٍ فيها بمقتضى الرّأي؛ وأن يجيب عن حاجة معيشية ضاغطة لدى جماعة إسلامية لا موارد لها سوى ما يتأتّى بالحرب والاغتنام؛ ثم أن يأخذ التوازنَ في الحقوق في نظر الاعتبار من باب بناء وحدة الجماعة الإسلامية كجماعة سياسية وتكريس صورةٍ للإسلام بِحُسْبَانِهِ دين العدل والإنصاف. ولم يكن ثمَّة الكثير ممّا يفيض عن الحاجات في اقتصاد الغنيمةِ هذا حتى يتساءل المرء عن مدى التفاوت الحاصل في حيازة الثروة بين فئات المسلمين. إذ لم تكن ثمّة ثروة تبرّر مثل ذلك التساؤل، ما خلا تلك التي جمعها أفرادٌ من الاتّجار قبل الإسلام وأثناءه كثروة عثمان بن عفّان وأبي بكر بن أبي قحافة وعبد الرحمن بن عوف وأبي سفيان بن حرب و- إلى حدٍّ ما - العبّاس بن عبد المطلب، وهي ممّا لم يُسْتَأْتَ من الغنائم الحربية في حقبة الدعوة(٥٣). أما ما عدا ذلك، فلم يكن لدى النبيّ ما يوزّعه على المسلمين سوى القليل من متاع الدنيا، لأن المتاح شبهُ شحيح وريعَ الغزْوات محدودٌ وأعدادَ المحتاجين يتزايد بتزايُد أعداد الملتحقين بالإسلام. ولم تبدأ الثروةُ في الظهور والتراكم إلاّ بعد وفاة النبيّ بسنوات عديدة، وخاصة بعد انطلاق الفتوح في عهد عمر بن الخطاب وسقوط العراق والشام في أيدي المسلمين. والحديث في ذلك يخرج عن إطار البحث.

يبقى من المشروع أن يتساءل الباحث في موضوع النظام الاقتصاديّ لدولة المدينة إنْ كان هذا النظام إسلاميّاً، أي يتعلق بالمسلمين كجماعةٍ اعتقاديةٍ حصراً، أم نظاماً سياسيّاً لدولةٍ لم يَعُدِ المسلمون وحدهم الذين يشكلّون رعاياها، أو قل نظاماً خاصّاً بجماعةٍ لم تَعُد اعتقادية فحسب، بل جماعة **سياسية** أيضاً يفيض إطارُها السياسيّ عن حدودها الدينية؟

---

(٥٢) **﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم. قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم اللهُ ورسولُه ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ [القرآن الكريم،** «سورة التوبة،» الآيتان ٢٨ ـ ٢٩].

(٥٣) لا نشك في أن بعض الامتيازات مُنحت لِـ«المؤلَّفة قلوبهُم»، ومن ذلك ما أعطاه النبيّ لأبي سفيان وابنه معاوية وغيرهما من أعطيات. لكن ذلك إذْ يرتبط باستراتيجية سياسية هادفة إلى كسب هؤلاء إلى الإسلام وترغيبهم في منافعه المادية، لم يكن يُؤخذ من أموال المسلمين المنصوص عليها في التشريع القرآنيّ (الأربعة أخماس)، وإنما من خمس «الله ورسوله» ـ ومنه حقوق «ذوي القربى» ـ ومن الفيْء الذي لا يخضع للقسمة.

رابعاً: اقتصاد ملّة أو اقتصادُ دولة؟

مَرَّ معنا القولُ ـ في فصلٍ سابق(*) ـ أن المشروع النبويّ في المدينة خَطَا خطوته الحاسمة في بناء الجماعة: مفهوماً وكياناً، من نطاق المِلَّة إلى نطاق الأمَّة، أو من حدود الجماعة المؤمِنَة إلى الجماعة «المواطِنَة». وكان أجْلَى مظهرٍ لتلك الخطوة الحاسمة عقدُ «الصحيفة» الذي عقدهُ النبيّ مع يهودَ في المدينة، غِبَّ الهجرة إليها، ونصُّهُ (أي العقد) على مفهوم للأمَّة جامعٍ بين مِلَّتين: الإسلام واليهودية: والحقّ أن هذا التوجُّهَ ـ وهو مركزيٌّ في الإسلامَ ـ زَادَ وضوحاً واشتداداً بدرجةٍ أكبر مع قيام «دولة المدينة» وتوسُّع نطاق سلطانها خارج حدودها الجغرافية الضيقة، وخاصةً بعد أن خضعت لها قبائلُ ومناطق، من خارج المجال الحجازيّ المباشر (= مكة والمدينة والطائف)، تدين بالنصرانية أو بغيرها من العقائد. ولقد انعكس هذا المعطى السياسيّ للدولة على معطيات نظامها الاقتصاديّ. إذ لم يعد ممكناً النظر إلى النظام الاقتصاديّ في الإسلام بوصفه نظاماً خاصّاً بالمسلمين، بل بات واجباً وعيُه في اتصاله بنوع الدولة التي قامت في بلاد الحجاز والجزيرة العربية بوصفها **دولةً متعدِّدةَ الملل**: وإنْ كان الغالبَ فيها ـ كثرةً ـ المحمَّديون.

نميّز ـ هنا ـ بين **لحظاتٍ أربع** في كيان «الدولة» بوصفها لحظاتٍ في بناء نظرتها الاقتصادية أو نظرة الإسلام إلى المستوى الاقتصاديّ فيها:

كان الاقتصاد في ابتداءِ أمره وابتداء التشريع فيه ـ غداة الهجرة إلى يثرب ـ إسلاميّاً، أو قُل خاصّاً بالجماعة المؤمنة بعقيدة الإسلام. من المعلوم أن تشريعَه كان للمسلمين حصراً، وظل كذلك إلى حين انقطاع الوحي(٥٤)، ولم يتصل بحقوق غير المسلمين من «أهل الكتاب» وسواهم **اقتصادياً**(٥٥): الذين كان عليهم ـ فقط ـ واجب دفع الضريبة للدولة التي تحميهم. ويمكن القول إن هذه اللحظة الابتدائية (أو الأولى) كانت محدودة في الزمان ولا تتجاوز بضعة أشهر من بداية الهجرة. ولعلّها تمثل امتداداً لمبادئ الحقبة المكّية القرآنية: حيث لم تكن دولةٌ ولا كان اقتصادٌ يجري التشريع له. ولذلك يَسَعُ الباحثَ في الموضوع أن ينظر إليها كلحظةٍ **انتقالية** من الحقبة المكّية إلى الحقبة المدنية، من العقيدة إلى الشريعة، من الدّعوة إلى الدولة. ومع أنه من العسير

(*) انظر في هذا: الفصل ٣ من هذا الكتاب.

(٥٤) لم يخرج هذا التشريع عن نطق آيات معدودة من سور ثلاث: «سورة الأنفال»، و«سورة الحشر»، ثم «سورة التوبة» كمّا تقدَّم بيان ذلك.

(٥٥) روعيت حقوقُهم السياسية في الدولة الإسلامية: حق «المواطنة» والحماية ورعاية الدولة مقابلاً لضريبة الجزية.

تماماً التمييزُ بينها وبين اللحظة الثانية على مستوى التشريع الاقتصاديّ ـ وهو نفسُه العُسْر الذي يواجُه أيَّ تمييزٍ بين اللحظة (الأولى) تلك وما لحقها على امتداد تاريخ الدولة النبوية ـ إلاّ أن جمهورَ الدولة المدينية كان في ابتدائه جمهوراً مسلماً لا أخلاط فيه، وبالتالي ما كان لذلك التشريعِ إلا أن يخاطبَه في وحدته كجماعة ملتحمة على مبدإٍ عَقَديٍّ مشترك لا يداخِلُها شريكٌ من خارجها.

توسَّع نطاق النظر إلى المسألة الاقتصادية في اللحظة **الثانية** من تطور كيان «دولة المدينة»: وهي ـ أيضاً ـ لحظةٌ ابتدائيّة. لم يَعُدِ المسلمون (= المهاجرون والأنصار) وحدهم «شعب» هذه «الدولة» و«أمّتها»: شاركهم يهودُ في الانتماء إليها، **فانتقلت دولتهم سريعاً من دولةِ المِلّة إلى دولة الأمَّة ثنائية التكوين الدينيّ**. نعم، لا نعثر في عقد «الصحيفة»، الذي أرسَى مداميكَ العلاقة بين المسلمين ويهودَ في المدينة، على تشريع اقتصاديّ نبويّ خاصٍّ بيهودَ أو جامعٍ بينهم وبين المسلمين ـ حتى لا نقول إنه ألْمَحَ إلى تمايُزٍ بين الفريقيْن في نظاميْهما المعيشيّ[٥٦] ـ ولكن ليس من باب التفصيل أن يُشَار إلى أن ذلك التشريع الاقتصاديّ للمسلمين لم يكن، حين تحريرِ عقدِ «الصحيفة» والعملِ بأحكامها، يضع ضمن أهدافه مصالح يهود المدينة وأملاكهم موضوعاً للهجوم والغُنْم لأنهم قسم من «أمّة» المدينة[٥٧] المتعاضدة أقسامُها، أو جزءٌ من **جماعةٍ سياسيةٍ** لم تكن تنتبه ـ حين تكوُّنها ـ إلى ما يُبَايِنُ بينها من فروقٍ في العقيدة. ومعنى ذلك أن التشريع الإسلاميّ للحياة الاقتصادية، وإن كان خاصّاً بالمسلمين من جهة وغيرَ معنيٍّ مباشرةً باليهود من جهة ثانية، كان تشريعاً قريباً من فكرة الدولة والأمّة منه إلى فكرة المِلّة.

في اللحظة **الثالثة**، أعيدَ النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ إلى حدوده الدينية كنظام خاصّ بالجماعة المسلمة. حَصَلَ ذلك، ابتداءً، في السنة الثانية للهجرة بعد الصّدام مع يهود المدينة (يهود بني قينقاع) وسلب أموالهم المنقولة، وخاصة بعد السنة الرابعة للهجرة: تاريخ القطيعة والصّدام مع يهود بني النضير، وما تبعه من تصفيةٍ ليهود بني قريظة (في السنة الخامسة للهجرة)، ومن إخضاعٍ ليهود خيبر (السنة السابعة هـ). وإذْ أَفْضَتِ المعاركُ الطاحنةُ مع يهودَ إلى إجلائهمَ عن المدينة («الدولة») ودَفْعِهِم إلى

---

(٥٦) جاء في «الصحيفة»: «وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم...». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ٢، ج ٣، ص ١١١.

(٥٧) جاء في الصحيفة أن المؤمنين (= واليهود منهم لأنهم توحيديون) والمسلمين «من قريش ويثرب» (= قريش ـ هنا ـ كناية عن المهاجرين، ويثرب وهي اسمٌ للأنصار ويهود): «أمة واحدة من دون الناس». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٠.

الشمال[٥٨]، خَلاَ المجالُ للمسلمين في دولتهم كي يقيموا فيها نظامهم الذي يطابق عقيدتهم ومقتضيات تشريعهم القرآنيّ، لتنتهي بذلك لحظة الاقتصاد المدينيّ المشترك للأمّة ثنائية التكوين الديني. لقد أصبح يهود المدينة، مع لحظة الصّدام، **موضوعاً مباشراً لأحكام آيات الغنيمة والفيء في سورتيْ الأنفال والحشر بعد إذْ كان موضوعَها الحصريَّ المشركون من قريش** قبل ذلك الصّدام. وهكذا عادت فكرة الأمّة من جديد إلى فكرة المِلّة فتماهَيا مع بعضهما للحظةٍ من الزمن محدودة ـ هي نفسها لحظة تحوُّل اليهود من شريكٍ سياسيّ في المجتمع والدولة إلى آخَر عَقَديّ يستنفر في المسلمين حاسَّة التّمايز والمُفَاصَلَة ـ قبل أن يدفع منطق التوسُّع والبحث عن مواردَ جديدة للدولة حركةَ الإسلام إلى معاودة فتح كيان الدولة من جديد ـ ومعنى الأمَّة استطراداً ـ أمام آخر عقديّ مختلف. وتلك هي اللحظة الرابعة في مسار الدولة والأمّة واقتصادهما.

استُعيدَ في هذه اللحظة **الرابعة** معنى الدولة (والأمّة) على نحو ما تبدَّى به في لحظته الثانية في المدينة، ولكن بصورةٍ أكثر اتساعاً وعُمْقاً بالتَّساوُق مع اتّساع نطاق سلطان الإسلام خارج حدوده التأسيسيّة. ففيما كان الآخر العقديّ (اليهوديّ) محصوراً في نطاقٍ جغرافيٍّ ضيّق: المدينة وجوارها القريب، بات ـ منذ فتح حصون خيبر و«إنهاء» الحرب مع يهود[٥٩] ـ أوسع نطاقاً من المدَيْين المدينيّ والحجازيّ، بحيث وصلتْ جغرافيتُه إلى جنوب الجزيرة العربية وجنوبها الشرقيّ (اليمن، عمان. . .). ففيما كانت سبحة انتصارات المسلمين تكرّ في غزْوات وادي القرى، وتيماء، ودومة الجندل، ونجران، وتبوك. . . إلخ ـ بين السنتين السابعة والعاشرة للهجرة ـ كان جمهورٌ متزايدٌ من النصارى واليهود (الأوَّلين خاصة) يدخُل في إطار الكيانيّة الإسلامية المتوسّعة كقسم من رعاياها، وـ بالتالي ـ كانت شخصية الدولة وملامحها تتغير تَبَعاً لذلك لتعود حثيثاً إلى صيغة الدولة (والأمّة) متعددة التّكوين الدينيّ، بعد أن كانت دولةً ـ مِلّة في مرحلة سابقة. وقد افْتَرَضَ ذلك أن يأخذ التشريع الإسلاميّ في الحسبان هذا المعطى الجديد فيوفّر له أحكامَه الخاصة. وإذا كان النظام الاقتصادي في المدينة، أثناء التعايش الإسلاميّ ـ اليهوديّ فيها، خفيفَ التّشديد على علاقات اقتصادية تمييزية مع غير المسلمين وعنهم (= يهود يثرب)، فإنه اشْتدَّ أكثر مع النّصارى العرب منذ العام الهجريّ السابع. ولم يكن ذلك بسبب ضَعف

---

(٥٨) ما خلا في حالة خيبر، حيث ترك المسلمون يهودَ خيبر زُرَّاعاً يفلحون الأرض لهم (= للمسلمين) بعد أن استُلبتْ منهم مع الأموال ووُزِّعَتْ على المسلمين.

(٥٩) لم تنته هذه الحرب مع اليهود في خيبر، وإنما استمرت وإن بحدّةٍ أقل كما في حالة معركة وادي القرى (في السنة السابعة للهجرة).

صلة الإسلام بالنّصارى ـ فهي كانت أمتن من صلته بيهود ـ وإنما بسبب ما طرأ على المسلمين من قوّة بعد فتح مكّة وخضوع سائر قبائل العرب لهم (مّما لم يكن ذلك حالَه في بدء الهجرة إلى يثرب حيث العلاقة بيهود علاقة ندَّيْن في القوّة والشّراكة)، الأمر الذي أَوْسَعَ الأبواب أمام وضع تشريع اقتصاديّ لدولة الجزيرة العربية بشروط المسلمين الأحادية لا بعقدٍ مكتوبٍ تشاركيّ ومتوازن على نحو ما حَصَل مع يهودَ في المدينة.

***

إن أردْنا أن نلخّص هذا المسار المتعرّج من تطوُّر تجربة الدولة (والأمّة) ونظامها الاقتصاديّ، لأمكن القول إنه مسار **الانتقال من دولة المِلّة إلى دولة الأمّة، ومن اقتصاد الجماعة الاعتقادية إلى اقتصاد الجماعة السياسية**. لعلَّ تطوُّره اعْتَسَرَ وتَمَأْزَقَ بعد الصّدام مع يهود المدينة وتدمير مكتسبات الطّور الأول منه ـ المبتدئ زمناً غِبَّ الهجرة ـ لكنه سرعان ما استأنفَ نفسَه في اللحظة **الرابعةِ** منه على نحو ما بيَّنّاه. لِنُلْقِ نظرةً سريعة على العلاقة الحاكمة للمجال الاقتصاديّ ـ السياسيّ الإسلاميّ في لحظته التاريخية العليا التي انتقل فيها الإسلام من المدينة إلى الحجاز فالجزيرة العربية، وانتقلت فيه الدولة من دولة المِلّة (= الجماعة الاعتقادية) إلى دولة الأمّة (= الجماعة السياسية فوق ـ المِلِّيَّة أو عبر ـ المِلِّيَّة).

قامت العلاقةُ تلك على مبدإ **المصلحة** (= السياسية) لا على مبدإ الواجب (=الدينيّ)، على مقتضى الجماعة السياسية لا على مقتضى الجماعة الاعتقادية. وآيُ ذلك أن المسلمين قبِلوا بغير المسلمين شركاء في ديارهم ودولتهم دون حملهم بالقوّة على تغيير عقائدهم والدخول في الإسلام. نداءُ الواجب يدعوهم إلى الجهاد لنشر رسالة الدين الذي لا يُقْبَل أن يبتغيَ أحدٌ غيرَه[٦٠]. أما نداءُ المصلحة، فكان يُفْسِحُ مجالاً لسلوكٍ آخر مع غير المسلمين غير الجهاد، وذلك من خلال تمكينهم من البقاء على عقائدهم مقابل دفع ضريبةٍ عن ذلك، وعن أمنٍ تقدّمه لهم الدولة، وهذا ما تعنيه الجزية. فالجزية، بهذا المعنى، **ضريبة اقتصادية ـ سياسية** وليست دينية، وآيُ ذلك أن إقرارها قرآنياً؛ لم يستَتبعْهُ تغييرٌ في نظرة المسلمين إلى غير المسلمين عَقَديّاً؛ فقد ظل الأخيرون في نظر الأولين غير مؤمنين بـ «الكتاب الحق»، وـ بالتالي ـ غير مؤمنين بعقيدة التوحيد الحقّ. نعم، كان في وسعهم أن يعترفوا بهم بوصفهم «أهل

---

(٦٠) **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقْبَل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [القرآن الكريم، «سورة** آل عمران،» الآية ٨٥.

كتاب». لكن ذلك ما كان يمنعهم من إدراك الفارق بينهم وبين أولاء، «فأهل الكتاب» ما كانوا في نظرهم توحيديين حقاً ـ أي بمقياسٍ إسلاميّ ـ لأن كتبهم منحولة وصحائفهم تشركُ بالله غيرَه (عُزَيْر والمسيح والتثليث. . .). ثم إن تلك الضريبة إنما مرجعُها الدولة وليست الملّة لأنها تعفيهم من تلقّي نتائج فرض الجهاد.

وحين نذهب إلى القول إن **المصلحة** كانت مبدأً مؤسِّساً لعلاقة المسلمين بغير المسلمين، وأن هؤلاء جميعاً شكلوا **جماعةً سياسية** واحدة داخل الدولة، ننتهي إلى الاستنتاج أن **النبيَّ أقام دولة مدنية** ـ لا دولة دينية ـ لا يستند تشريعُها الاقتصاديّ والسياسيّ إلى المفاصلة الدينية وإنما إلى المشتَرك الاجتماعيّ ـ السياسيّ، وهي (أي الدولة) أتت محصّلة موضوعية لتوسُّع حركة الإسلام خارج مجاله الحجازيّ واصطدامه بجماعات ملّية مختلفة في الجزيرة العربية. وهذا بالذات ما سيتكرر على نحوٍ أوسع مع الفتوح في عهد عمر، وخاصة في العهديْن الأمويّ والعباسيّ.

الفصل الثامن

الكاريزمـــا المحمديـــة

حَصَل للنبي سلطانٌ في جماعة المسلمين وفي «الطّبقة السياسيّة» (الصّحابة) لأنه نبيّ تخاطِبُه السماء ويُوحَى إليه. من المفهوم ذلك إذن، فالنبوة نِصَابٌ مقدّس ومَهيب كما علّمَتهُم نصوصُ دينهم، وصاحبُها مشمول بالعناية الإلهية، وقُوَّتُه من تلك العناية، ونَصْرُه ممَّا وُعِدَ به، وجيْشُه مسنودٌ بالملائكة، وبركاتُه من السماء. تلك من أَرْسَخ يقينيّات المسلمين في عهد رسولهم (كما في كل العهود): لا تزعزعها عوارضُ كهزيمةٍ في الحرب (= أُحُد مثلاً)، أو كتراجع سياسيّ اضطراريّ (= صلح الحديبية مثلاً)، أو كتنازلٍ عارضٍ عن صفة النبوّة[1]. لكن النظر إلى سلطان محمد بن عبد الله بحسبانه سلطاناً نبويّاً، أو مرجعه إلى النبوّة، ليس يُسْقِطُ عند كافّة المسلمين ـ ومعاصريه ابتداءً ـ العامل **الشخصيّ** في ذلك السلطان، ومأتاهُ ما لَهُ من سجايا وسماتٍ قياديّة ومعنويّة (= بشريّة) ـ لم تجتمع لغيره ممَّن عاصروهُ أو أتوا بعده ـ رَفَعَتْ مقامَهُ في عيون قومه وبني مِلّته إلى حدودٍ أسطورية.

---

(١) في وقائع صلح الحديبية بين النبيّ وممثل قريش سهيل بن عمرو، روى ابن إسحاق عن الزهري: «دَعَا رسول الله (ﷺ) علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال: اكتب: باسم الله الرحمن الرحيم؛ قال: فقال سهيل: لا أعرف هذا ولكن اكتب: باسمك اللهم؛ فقال رسول الله (ﷺ): اكتب باسمك اللهم، فكتبها؛ ثم قال: اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو؛ قال: فقال سهيل: لو شهدتُ أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك؛ قال: فقال رسول الله (ﷺ): اكتب: **هذا ما صالح عليه محمد ابن عبد الله سهيل بن عمرو**». انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حقّقها وضَبَطَها ووضع فهارسها مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦)، مج ٢، ج ٣، ص ٢٤٧-٢٤٨ (التشديد مني). وينقل أبو جعفر بن جرير الطبريّ عن رواية صيغة أخرى للواقعة قريبة من الأولى على لسان علي بن أبي طالب: كاتب عقد الصلح. انظر: أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

أولاً: البشريُّ النبويّ

لم يكن النبيّ محمد (ﷺ) صاحبَ معجزات يَسْتَدِلُّ بها على نبوَّته، ولا أجابَ دعوةَ من دَعَاهُ إلى إشهار معجزاته قطعاً لكلِّ ظن أو ارتياب في نبوّته. فهو كان صادقاً مع المشركين من قومه والمؤمنين سواء في القول إنه ليس صاحبَ خوارق: ليس يُحيِي موتى، ولا يُعيد لِلضَّرير بصراً، ولا يُشْفِي عاهات. إنه نبيٌّ وكفى. وإن كان من إعجازٍ لديه يُدْعَى إلى إشهاره في الناس، فهو كتابُه (= القرآن) الذي ليس لأحدٍ أن يأتيَ بمثله أو قريبِه. وإذا كان هذا أمْرُهُ مع الإعجاز وهو نبيّ، فكيف يكون معه وهو بشر: قائدٌ سياسيّ للمسلمين أو ما في معناهُ؟ مع ذلك: أعني مع غياب عنصر الإعجاز ـ بشكليْه النبويّ والبشريّ ـ حَظِيَ النبيُّ من صحابته وتابعيه بتقدير أسطوريّ لا يدانيه في المدى والطبيعة تقدير. ولم يكن مردُّ ذلك فقط إلى كونه نبيّاً، بل اتصل ـ أيضاً ـ به من حيث هو إنسان عَاشَرَهُ صحابةٌ ووقفوا، بالتجربة، على خصالٍ فيه رفعتْ مقامَه في وجدانهم إلى حدود التقديس.

سيقع في مراحل لاحقة: أثناء تدوين السيرة والمغازي (وكان ذلك بعد ما يزيد على ثلاثة أجيالٍ من وفاته)، أن رُفِعَتْ صورة النبي (ﷺ) إلى مرتبةٍ تُدَاخِلُ الأسطورةُ وقائِعَها ويومياتها، فنُسِبَت إليه منذ الطفولة[٢]، بل منذ الكينونة في الرحم[٣]، بركاتٍ وخوارقَ لا مرئيّة حتى قبل أن يصير نبيّاً. وكان واضحاً أن ذلك من وَضْعِ

---

(٢) كقول ابن إسحاق إن نفراً من أصحاب الرسول سألوه: «يا رسول الله: أخبرنا عن نفسك، فقال: نعم، أنا دعوةُ أبي إبراهيم، وبُشرى أخي عيسى، ورأت أمي حين حملتْ بي أنه خرج منها نور أضاء لها قصور الشام، واسترضعتُ في بني سعد بن بَكْر، فبينا أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بهماً لنا، إذْ أتاني رجُلان عليهما ثيابٌ بيض بطَسْتٍ من ذهب مملوءةٍ ثلجاً، ثم أخذانيَ فشقَّا بطني، واستخرجا قلبي فشقَّاه، فاستخرجا منه علقةً سوداء فطرحاها، ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنْقَيَاه، ثم قالا لصاحبه زِنْهُ بعشرة من أمته، فَوَزَنِي بهم فَوَزَنْتُهم، ثم قال: زِنْهُ بمائة من أمته، فوزني بهم فَوَزَنْتُهم، ثم قال: زِنْه بألفٍ من أمته، فوزني بهم فوزنتُهم، فقال: دعْهُ عنك، فالولله لو وزنتَه بأمته لوزنها». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٦. أو كقصة خروج النبي ـ وهو طفل ـ مع عمّه أبي طالب في ركْبٍ تجاريّ إلى الشام، ونزول الركب في بُصْرَى (من أرض الشام)، وخروج الراهب بَحِيرَى لاستقبال الرَّكْب الذي أوْلَمَ له ـ على غير عادته ـ بسبب أنه «**في ما يزعمون**» (على قول ابن إسحاق) «رأى رسول الله (ﷺ)، وهو في صومعته، في الركب حين أقبلوا، وغمامة تُظِلُّه من بين القوم». ثم احتضانه محمّداً وسؤالَه «عن أشياء من حاله في نومه وهيئته وأموره»، ورؤيته «خاتم النبوة بين كتفيْه على موضعه من صفته التي عنده»، فمخاطبته أبا طالب عمَّه بقوله: «. . . ارجع بابن أخيك إلى بلده، واحذرْ عليه يهود، فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفتُ ليبغُنَّه شرّاً، **فإنه كائن لابن أخيك هذا شأنٌ عظيم**، فاسرع به إلى بلاده». (ص ١٤٧ ـ ١٤٩ من المصدر المذكور أعلاه) (التشديد مني).

(٣) من ذلك ما يقول ابن إسحاق من أنهم «**يزعمون**. . . أن آمنة بنت وهب أم رسول الله (ﷺ) . . . رأت حين حملت به أنه خرج منها نورٌ رأت به قصور بُصْرى من أرض الشام». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩ (التشديد منيّ).

واضع هو كاتب/ كتّاب السيرة، وأن الهدف منه إنما كان بيان **العلامات** الأولى التي تُرْهِصُ للنبوّة وتُوذِنُ بها إيذاناً، دون أن ينتبه الواضعُ إيّاه إلى ما في هذا الدّسّ مما يخالف منطقَ عقيدةٍ لم تكن فيها السماء في حاجة إلى إقامة الشاهد عليها من الدنيا، أو مما يخالف القول إن النبوَّة والبعثة بدأت في الأربعين من عمر محمد بن عبد الله ـ أو أقل من ذلك في رواياتٍ عديدة ـ لا في بطن أمّه!

وبمعزلٍ عن واقعة النبوَّة ـ وعن الأَسْطَرَة (Mystification) التي ذهبت إليها أدبيات السيرة في بيانها خوارقَ ما قبل النبوّة وأثناءَها ـ يمكن التفكير في السلطان المعنويّ المحمَّدي الكبير في المسلمين بردِّه، أيضاً، إلى مستواه **البشري**: أي إلى ما لدى محمد بن عبد الله **الإنسان** من قدرات مذهلة في القيام على أمْرِ جماعةٍ كبيرة من الناس (= المسلمين) وأَخْذِها إلى حيث تُنْجِزُ مشروعاً سياسيّاً وتاريخيّاً نادرَ الأشباه والنظائر. ونسارع ـ هنا وفي هذا المعرض ـ إلى القول إن الاحتفال بالبشريّ في الشّخصيّة النبويّة ليس هرطقةً أو إحداثاً في الدين، وفي المتعارَف عليه من سيرة النبيّ والمسلمين، وإنما اعترافاً بماهيَّته الإنسانيّة على نحو ما وقع تعيينُها قرآنيّاً. فقد وَرَدَ في القرآن الكريم وصفاً للنبيّ: **﴿قُلْ إنما أنا بشرٌ مثلكُم يوحَى إليّ﴾**[٤]. وهذه قرينة قَطْعيَّة على أن القرآن لم يُسقط عن النبيّ تلك الطبيعة البشريّة التي جرّب بعض المسلمين إسقاطها أو ابْتِخَاسَهَا تحت تأثير أصداء الجدل اللاهوتي المسيحي حول الطبيعة (أو الطبيعتين) البشرية والإلهية لشخص يسوع المسيح (= عيسى بن مريم)، أو امتداداً لعقلية وثنيَّة تقديسيّة لدى عرب ذلك الزمان لم تنته ـ في كل الأحوال ـ بنشر الإسلام في الحجاز والجزيرة[٥].

يقترن التشديد القرآنيّ على بشريّةِ النبيّ بحقيقة ثقافية في المجتمع العربيّ الجزيريّ هي ضَعْف الصّلة بالفكرة الدينية المتعالية وحداثة عهده ـ في امتداد ذلك ـ بفكرة

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١١٠.

(٥) يذهب معروف الرصافي إلى القول إن تلك العقلية (الوثنية التقديسية) استمرت فاعلةً بعد وفاة النبيّ عند قسم من المسلمين، خاصة منهم الذين مالوا إلى تقديس آل البيت. وهو يرى أنها ما فتئت تتجدد اليوم (أي في ثلاثينيات القرن العشرين حين ختم كتابه: **الشخصية المحمدية** (١٩٣٣) الذي ورد فيه نقده لتلك «الوثنية» المتجددة). يكتب مثلاً ـ وبلغة حادة ـ عن هؤلاء من «. . . أهل العراق الذين هم أعادوا الوثنية جذعة بعبادتهم أهل القبول التي في القبب المسماة عندهم بالعتبات المقدسة، فإن الوثنية التي حاربها محمد بسيفه وقرآنه قد عادت بجميع طواغيتها في العراق على أشنع وأفظع مما كانت عليه في الجاهلية. . .». انظر: معروف الرصافي، **كتاب الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدس** (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢)، ص ٢١. وربما بدا على هذا النقد مسحةٌ من النزعة الطائفية والمذهبية عند شاعر العراق الرصافي. لكن قارئ كتابه الضخم هذا (٧٦٦ صفحة) سرعان ما يبدّد هذا الانطباع لديه حين يكتشف أنه كان يمتشق سلاح النقد في وجه كل شيء في التاريخ الدينيّ للمسلمين وفي صدره الأول تحديداً.

النبوّة. لا نتجاهل حقائق تاريخية من قبيل وجود جماعات ـ وتقاليد ـ اعتقادية وتوحيدية كالنصرانية واليهودية، أو اتّصال الجماعات الوثنيّة العربية بها طوال فترات مديدة من الزّمن. كما لا نتجاهل وجود تقليدٍ توحيديّ في أوساط فئاتٍ حسبت نفسها إبراهيميّة ـ دون أنٍ تكون من أتباع الديانتينْ المُوسويّة واليسوعيّة ـ وذلك، مثلاً، حال الحنيفيّة مِّمن تَحَنَّثُوا بعيداً عن مناخ الوثنيّة العربية (والنبيّ محمد في جملتهم). غير أنه من المستبعَد أن يكون لذلك التقليد أثرٌ حاسم في تأسيس فكرة النبوّة في مخيال عرب الجزيرة. ومردُّ ذلك إلى **سببينْ** على الأقل. **أولهما** أن العقائد التوحيدية ـ الحاملةَ فكرةِ النبوّة ـ محدودةُ الانتشار في المجتمع ذِاك ولا يتداول الإيمان بها إلاّ قسمٌ قليل من عرب الجزيرة. **وثانيهما** أن الذين تَحَنَّثُوا من العرب غير الوثنيّين، إنما توقّف اعتقادُهم عند حدود مقاومة الوثنيّة وإبداء الفكرة التوحيدية دون الوصول بذلك إلى فكرة النبوّة والوحي.

يأخذنا ذلك إلى الاستنتاج بأن فكرة النبوّة، التي قدمتْها للعرب بعثةُ محمد بن عبد الله، إنما استُقْبِلَت ـ لدى من أجابوها بالرضا والقبول ـ بوصفها فكرةً غيرَ مجرَّدة، أو **لا ترتبط بمفهوم تجريديّ للألوهة**، بل من حيث هي **مشخَّصة** في رجلٍ قائد هو النبيّ ومرتبطة به ما دام موجوداً. نعم، لقد صدّقوا نبوَّته في الأعمّ الأغلب منهم[٦]، لكن كثيراً منهم قَرَنَها به، أو ما أدركها كرسالة مستقلة عنه ممتدةً في الزمان. وذلك ما يفسّر، من ضمن عواملَ أخرى، لماذا انطلقت حركة الارتداد عن الإسلام ما إن بَلَغَ الناسَ في الأمصار خبرُ وفاة النبيّ. إن في ذلك ـ وفي غيره ـ لدلالةً على الإدراك **المُشَخْصَن** للرسالة الدينية الإسلامية. وهو ما يعني، في ما نحن فيه، أن تشديداً قوياً على **البشريّ** في النبيّ كان حاكماً لوعي المسلمين حينذاك ولنظرتهم إلى الرسالة وصاحبها[٧].

---

(٦) نقول الأعمّ الأغلب لأن فريقاً من المسلمين إنما أكْرِهَ على الدخول في الإسلام دون أن يؤمن به؛ وهؤلاء ممن نعتهم القرآن بـ «المنافقين»: الذين زاد عددهم أكثر بعد فتح مكّة. ولعلّ الأعراب أكثر من أشير إلى نفاقهم قرآنياً.

(٧) قد يُرَدّ على هذا بالقول إن كثيراً من المسلمين لم يصدقوا خبر وفاة النبيّ لاعتقادهم بأنه لا يموت (إذن ليس بشراً)، وأن صحابياً من صحابته ذهب معهم هذا المذهب (قال ابن إسحاق: «لما توفي رسول الله (ﷺ) قام **عمر بن الخطاب** فقال: إن رجالاً من المنافقين **يزعمون** أن رسول الله (ﷺ) قَد تُوفّي، وإن رسول الله (ﷺ) **ما مات**، ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فقد غاب عن قومه أربعين ليلة ثم رجع إليهم بعد أن قيل قد مات. والله **ليرجعنّ رسول الله** (ﷺ) كما رجع موسى، فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم **زعموا أن رسول الله (ﷺ) مات**». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ٢، ج ٤، ص ٢٢٧-٢٢٨ (التشديد منّي). لكن هذا الاستدراكَ الاعتراضيّ ينسى أن أبا بكر أعاد تصويب هذه النظرة منبّهاً إلى بشريّة النبيّ ـ الذي تسري عليه نواميس الوجود ومنها الموت ـ مقيماً التمييز بين النبيّ وفنائه البدنيّ وبين رسالته الدينية التي لا تفنى =

ذلك شأنٌ يتصل **بالاستعداد الثقافي** لدى عرب الجزيرة غير المتشبعين، في ذلك الإبّان، بفكرة النبوة في أبعادها التجريدية المتعالية والفائضة عن شخص النبيّ. وهو استعداد رَسَمَتْ له حدودَه، كما ذكرنا، تقاليدُ الوثنيّة العربيّة التي تعني ـ في جملة ما تعنيه ـ **شَخْصَنَةَ الاعتقادِ** وطقسِ العبادة في مُجسَّمٍ ماديّ (الوثن أو الصَّنَم)، والعجزَ عن الارتفاع به إلى نصابٍ متعالٍ وتجريديّ. وليس من شك لدينا في أن لذلك الاعتقاد الحِسّي كبيرَ أثرٍ في نمط استقبال الوعي العربيّ الجزيريّ لفكرة النبوّة. ولكن ثمّة ما كان يبرّر النظر إلى النبيّ، وإلى ماهيّته البشريّة، لدى قومه في **تقاليدهم الاجتماعية**، أي «بعيداً» قليلاً عن ذلك الاستعداد الثقافيّ الذي ألمحنا إليه. ويتعلق الأمر ـ في هذا ـ بالنظر إلى النبوّة كسلطان اجتماعيّ ـ سياسيّ لدى قسم كبير من المجتمع العربيّ الجزيريّ بسبب ما كان لديه من قصور ثقافيّ في وعي معنى النبوة دينياً.

لم تكن الدولة من تقاليد المجتمع العربيّ الجزيريّ إلا في ما نَدَر وفي حدودٍ ضيّقة لم تتجاوز نطاق مراكزه الحضرية في بعض الحجاز واليمن. وحين يَحْدُثُ أن يقوم فيها سلطانٌ سياسيّ بالقوَّة، تنصاع إليه القبائل مكرهَةً دون أن تعترف بشرعيته. وأكثر تلك الحالات لدى بدو الجزيرة العربية الذين لم يَأْلَفوا الاستقرار: وهو قاعدة أية سلطة، فكانوا مصدراً دائماً لم ينضب لكل تمرُّد. وقلّما أمكن إخماد الممانعة الاجتماعية (البدوية والحضرية) للسلطان إلاّ متى كان لذلك السلطان شوكة ورهبة ماديّة. حينها فقط كانت (الممانعة) تخِفُّ أو تتحَلَّل ويضطر أهلُها إلى أن يفيئوا إلى ذلك السلطان السياسي.

ولقد حدث مثلُ ذلك مع دعوة النبيّ العربَ إلى الإسلام. استهلك نصف زمن بعثته أو يزيد في مكة (= أكثر من عقد) داعياً إيّاهم إلى الدين الجديد؛ ولم يستجب له إلاّ بضع عشراتٍ من الناس. ولكن، ما إن تحوَّلتِ الدّعوةُ إلى دولةٍ وجيشٍ وسلطانٍ سياسيّ في المدينة؛ وما إن بدأت انتصاراتُها العسكرية تبدو سريعةً وماحقةً لا تقاومها قوّة، حتى بدأتِ العرب ـ وأوّلهم قريش ـ في الامتثال لسلطان النبيّ، بوصفه بات

= لأنها رسالة الألوهة ـ وهي خالدة ـ إلى البشر (يقول ابن إسحاق: «وأقبل أبو بكر حتى نزل على باب المسجد حين بلغه الخبر، وعمر يكلّم الناس، فلم يلتفت إلى شيء حتى دخل على رسول الله (ﷺ) في بيت عائشة، ورسول الله مسجّى في ناحية البيت. . .، فأقبل حتى كشف عن وجه رسول الله (ﷺ). قال: ثم أقبل عليه فقبله ثم قال: بأبي أنت وأمي، **أما الموتة التي كتب الله عليك فقد ذُقْتها**، ثم لن تصيبك بعدها موتة أبداً. قال: ثم ردّ البُرد على وجه رسول الله (ﷺ)، ثم خرج وعمر يكلّم الناس، فقال: على رِسْلك يا عمر، أَنصِتْ، فأبى إلاّ أن يتكلم. فلما رآهُ أبو بكر لا يُنصت، أقبل على الناس. فلما سمع الناس كلامه، أقبلوا عليه وتركوا عمر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس، إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيٌّ لا يموت» (ص ٢٢٨ (التشديد مني)). وانظر أيضاً الروايتين في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٢٣٢.

سلطاناً سياسياً لا يُقْهر، والدخول أفواجاً في دينِه ودولته. ثمّة أمثلة عديدة لذلك، نكتفي منها بإيراد **ثلاثة**:

أولها موقف الغريم الأكبر للنبيّ وخصمه السياسيّ الأشدّ: أبو سفيان بن حرب. قاد أبو سفيان الحربَ القرشية ضدّ محمد بن عبد الله ودعوته ودولته منذ آلت إليه ـ وإلى بني أمية ـ زعامة قريش بعد مقتل أبي لهب وانكسار زعامة بني مخزوم. وإذْ كان أبو سفيان من أشدّ معارضي النبيّ وطأةً على المسلمين، كان عقله البراغماتيّ (التجاريّ) قد استوعب درس النفوذ المتنامي لسلطان النبي ـ مثلما التقط رسالة مصاهرته إياه ونكاح ابنته وهو غير مسلم ـ فسارع إلى اعتناق الإسلام في لحظة ظفره قبيل فتح مكّة. غير أنه لم يُخْفِ أنه اعتنقه لأسبابٍ سياسية لا دينية أمام النبيّ[8] وأمام عمِّه العباس بن عبد المطلب[9]: الذي كان ـ في الوقت نفسه ـ واسطة لدى النبيّ لتكريس نفوذه[10] في قريش.

وثانيها الالتحاق الجماعيّ للقبائل العربية بالإسلام بعد فتح مكّة: طوعاً دون حربٍ أو إخضاع بالقوة. ذلك أن رضوخ قريش واستسلامها أمام زحف المشروع النبويّ، لم يترك مجالاً أمام غيرها للممانعة، فما كان على القبائل والمناطق غير الخاضعة لسلطان الإسلام إلاّ أن تُسارعَ إلى الاعتراف بالدين الجديد وإعلان الانتماء إلى جماعته كما فعلت قريش ـ وما أدراك ما قريش عند العرب ـ فجنَّبَتْ نفسها تبعاتِ مقاومةٍ ميئوسٍ من نتائجها. نقرأ ـ في هذا المعنى ـ لابن إسحاق: «**لمّا افتتح رسول**

---

(٨) يروي ابن إسحاق أنه حين أتى العباس ـ عمّ الرسول ـ بأبي سفيان إلى النبيّ، بعد أن أقنعه بوجوب اعتناقه الإسلام لاجتناب موتٍ محقق في فتح مكّة، قال له النبيّ: «ويحك يا أبا سفيان! ألم يَأن لك أن تعلم أن لا إله إلاّ الله؟ قال: بأبي أنت وأمّي، ما أحْلَمَك وأكرمك وأوصلك! والله لقد ظننت أن لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى عني شيئاً بعد. قال: ويحك يا أبا سفيان! ألم يأن لك أن تعلم أنّي رسول الله؟ قال: بأبي أنت وأمّي، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك! أما هذه، والله **فإن في النفس منها حتى الآن شيئاً**». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٥٧، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ج ٢، ص ١١٩.

(٩) روى ابن إسحاق أن العباس بن عبد المطلّب استبقى أبا سفيان «بمضيق الوادي عند خطم [= أنف] الجبل حتى تمرّ به جنود الله فيراها»، على ما نصحه بذلك النبيّ؛ فكانت القبائل تمرّ في استعراضها العسكريّ فيسأل أبو سفيان عنها العباسَ، إلى أن مرَّ المهاجرون والأنصار «لا يرى منهم إلاّ الحدق من الحديد»، فلفت ذلك انتباه أبي سفيان وقال: «سبحان الله، يا عباس، من هؤلاء، قال: قلت هذا رسول الله (ﷺ) في المهاجرين والأنصار؛ قال: ما لأحدٍ بهؤلاء قِبَلٌ وطاقة؛ والله يا أبا الفضل، **لقد أصبح مُلْكُ ابن أخيك الغداة عظيماً**». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧ (التشديد مني)، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ١٥٨.

(١٠) روى ابن إسحاق أن العباس خاطب الرسول ـ بعد إعلان أبي سفيان إسلامه ـ قائلاً: «يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل يحب هذا الفخر، فأجعل له شيئاً؛ قال: نعم، **من دَخَل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن** أغلق بابه فهو آمن، ومن دَخَل المسجد فهو آمن». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٣٦ (التشديد مني).

الله (ﷺ) مكة، وفرغ من تبوك، وأسلمت ثقيف وبايعت، **ضربت إليه وفود العرب من كل وجه**. . . وإنما كانتِ العرب تَرَبّص بالإسلام أمرَ هذا الحيّ من قريش، وأمر رسول الله (ﷺ)، وذلك أن قريشاً كانوا إمام الناس وهاديهم، وأهل بيت الحرام، وصريح ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وقادة العرب لا ينكرون ذلك. وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله (ﷺ) وخلافه، **فلما افتتحت مكّة، ودانت له قريش**، ودوَّخها الإسلام، **وعرفتِ العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ﷺ) ولا عداوته، فدخلوا في دين الله**، كما قال عزّ وجلّ، أفواجاً، يضربون إليه من كل وجه»[١١]. لم يكن الإيمان بحجّة رسالة الإسلام الدينية ما حَمل القبائل العربية على أن تَفِيء إلى أمر الإسلام ـ في ما عُرِف «بعام الوفود»[١٢] ـ إذن، وإنما لإدراكها بأنه «لا طاقة» لها «بحرب رسول الله». لقد كان أمامها ـ أو خلفها ـ عشرون عاماً من الدّعوة كي تَضْوي في الإسلام فأبتْ، لكنّ معركة الحسم في مكّة لم تترك لها كبير مجالٍ للتردُّد، فكان عليها أن تشتريَ أمْنَها من دولة النبيّ وجيشه بالدخول في سلطانه. وهذا يعني ـ في المقام الأول ـ أنها في رضوخها لدعوة النبيّ إنما فعلتْ ذلك **لأسبابٍ سياسية**، أو قل إنما رأتْ في سلطانه ذلك **السلطان السياسيّ** الذي لا قِبَلَ لها به.

وثالثها حركةُ الرّدّة التي انطلقت في معظم الجزيرة العربية بعد ورود نبإ وفاة الرسول (ﷺ)[١٣]، والتي وضعت دولةَ المدينة ـ بل الإسلام ـ أمام تَحدٍّ تاريخيٍّ كبير قبل أن يُخمدها الخليفة الأول بالقوة المسلحة[١٤]. اختُلِفَ بين الصحابة في أمر تقدير الرّدّة: هل هي دينية أم سياسية؟ وفي الردّ الواجب الإقدام عليه لكفّ تمرُّدها واستفحالها، خصوصاً وأن «المرْتدّين» لم يعلنوا جميعاً خروجهم عن الإسلام ـ إلاّ من ادّعى النبوّة ومن صدَّقه من جمهوره ـ وإنما رفضوا تأدية الزكاة. لكن أبا بكر ـ على ما تُجمع على ذلك الروايات التاريخية كافة ـ رَفَضَ أيَّ تريُّثٍ في حرب «المرْتدّين» ونظَّم حملة إخضاعٍ عنيف لهم انتهت بإخماد حركتهم. والذي يهمنا في أمر الرّدّة هنا ليس

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٧ (التشديد منّي).

(١٢) انظر تفاصيل قدوم الوفود إلى النبي في عام الوفود هذا في: المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٨٦.

(١٣) قال أبو جعفر الطبري: «لما مات رسول الله (ﷺ). . .، ارتدّتِ العرب عوامُّ أو خواصّ. . . وكذلك سائر الناس بكل مكان». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٢٥٤.

(١٤) انظر تفاصيل حركة الردة ووقائع إخمادها عسكرياً في: المصدر نفسه، ص ٢٥٤-٣٠٦؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج ٢، ص ٢٠١-٢٣٢، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧-٢٠٠٤)، «عهد الخلفاء الراشدين: ١١ ـ ٤٠ هـ،» ص ٢٧ ـ ٤١.

حيثياتُها وتناقضاتِها ومآلاتُها، وإنما أسبابُها ومقدماتُها. فهي اندلعت ـ ابتداءً ـ **بعد سماع خبر وفاة النبي**، وهي اتخذت ـ ثانياً ـ شكل **عصيانٍ سياسيّ** على الدولة. وفي الحالين، فدلالتُها **سياسية**. فأن تندلع بعد وفاة الرسول، معناه أن مفاعيل الرسالة وأحكامَها تعطَّلت بغياب صاحبها، في نظر «المرتدّين»، وإلا ما معنى رفض أداء الزكاة: وهي من أركان الإسلام؟ ومعناه أن وعيَ الرسالة الدينية عندهم لم يتجاوز حدود شَخْصَنَتِهَا، أو إدراكها من خلال شخص الرسول، وهو ما سبق وحسبناه في جملة الإدراك البدويّ الماديّ البسيط لمعنى الدين والقصور في تَمَثُّلِه كنِصَابٍ مجرَّد. وأن تكون عصياناً سياسيّاً، فذلك ممّا يشهد له أنها كانت تنظر إلى السلطان النبويّ كسلطانٍ سياسيّ لم تَعُدْ له ـ بعد وفاة صاحبه ـ سلطة إلزام على القبائل، وأنها كانت ترى في الزكاة ضريبة مادية وليست ركناً من أركان الإسلام، وإلا ما معنى الامتناع عن دفعها؟

لقد كانت «الدولة» التي أقامها النبيّ في المدينة، ومدَّت سلطانها إلى مجموع الجزيرة العربية، أوّل «دولة مركزية» تعرفها القبائل العربية وتفرض عليهم أحكامها. ولما كانتِ العرب، في المعظم منها، بدواً لا عهد لهم بالدولة، وأرْغِمُوا عليها فجأة، كان من الطبيعيّ أن يُشْهِرُوا التّمرُّد عليها ما إنْ يغيب قائدُها الذي ارتبطت به في مخيالهم.

* * *

تلك بياناتٌ من الواقع عن البشريّ في الشخصيّة النبويّة كما أدركها عرب الجزيرة، وكما شدَّد عليها القرآن الكريم. ويهمُّنا ـ في ما سيلي ـ أن نطالع الصورة **الكاريزمية** لمحمد بن عبد الله في وعي المسلمين: إنساناً وقائداً سياسيّاً لحركتهم ودولتهم.

ثانياً: الشخصية الكاريزمية

بَدَت شخصية النبيّ (ﷺ) للمؤمنين بدعوته مثالاً للقوّة والهيبة، تدعو إلى الامتثال والاقتداء. وليس مردّ ذلك ـ دائماً ـ إلى كونه نبيّاً، كما مرَّ معنا، وإنّما إلى جاذبيَّةٍ في شخصه صنعتْها له فيهم خصالٌ وسجايا حسبَها المسلمون آنذاك ـ وما فتئوا يحسبونها حتى اليوم ـ مما ليست تضارعها خصالٌ أو سجايا في شخص غيره. انتبه صحبه وأتباعه إلى ذلك وراقبوه عن كثب في تفاصيل يومياته: في أحاديثه معهم، في حروبه ومفاوضاته، في رباطة جأشه أمام النّائبات والتّحدّيات، في إدارته أمورَ الدولة وحُسْنِ اختياره قادة السّرايا والجيش، في حكمته وهدوئه، في حَدْبِه على الفقراء والأيتام، في سماحته وعفوه، في تشدُّده وحَزْمه حين يتّصل الأمر بثوابت

رسالته ومشروعه السياسيّ. لنختصر تلك السجايا والخصال المؤسِّسة لهيبته **الكاريزمية** ـ على نحو ما دوّنتْها كتب السيرة ـ في **ستٍّ** منها:

أولاها: الصدق؛ فالنبيّ، الذي عُرِف قبل بعثته عند قومه من قريش بالأمين(١٥)، والذي انجذبت إليه خديجة بنت خويلد لأمانته وصدقه(١٦)، والذي شهد أبو بكر بن أبي قحافة بصدق روايته للإسراء والمعراج(١٧)، ما كان سلطانُه في مَن آمن برسالته سلطاناً مكيناً إلا لشعور المؤمنين بها بصدق صاحبها في ما حَمَلَهُ إليهم وبَشَّرَهُم به ودعاهم إليه. والصدق ـ بهذا المعنى ـ كان في تجربته **رأسمالاً رمزيّاً** لا غنًى عنه، وخاصة أنه لم يقدّم لهم دليلاً على أمْرِه بما طَلَبَهُ الملأُ منهم: معجزاتٍ وخوارقَ من نوع تلك التي قدَّمها لأقوامهم أنبياءُ قبْلَه. والصدق ـ هنا ـ قرينةٌ على شرعية الرسالة والوحي ومعيارها؛ فإنِ امتنعَ، امتنعَ الإيمانُ بها. وإذا كان كثيرون من قومه والعرب شكّوا فيها وشكّكوا ولم يرضخوا لها إلاَّ مُكْرَهين ـ خاصة بعد أن قَوِيَتْ شوكةُ المسلمين عقب فتح مكّة ـ فإن ذلك ما كان شأن سائر مَن صاروا مسلمين؛ إذْ آمَنَ بها قسمٌ كبير ودَفَع كُلْفَةَ إيمانه بها من بدنه ونفسه وماله وعياله: اضطهاداً وتشريداً وهجرةً أو نفياً. وهو ما آمَنَ بها إلا من إيمانٍ بصدق صاحبها.

وثانيتها المبدئية؛ وقوامُها التمسُّك بما آمن به ودَعَا إليه وعدم المساومة عليه تحت أيّ ظرف. يعرف أتباعُه في زمنه كم لاقت دعوتُه من صدٍّ وإنكار من قومه الأقربين ومن قبائل العرب عامة(١٨) دون أن يدبَّ في تصميمه يَأْسٌ. ويعرفون مقدار ما تعرَّض له من إغراء وترغيب لِيُعْرِض عمَّا هو فيه من أمرٍ فما استجاب ولا ساوم(١٩). بل

(١٥) انظر حادثة حَمْل الحجر الأسود واختلاف قريش حول من يحمله، واقتراح محمد بن عبد الله ـ وهو في الخامسة والثلاثين ـ حمله في ثوبٍ تُمسِك كل قبيلة بطرف منه لترفعه إلى موضعه، وقبولهم تحكيم النبي بوصفه «الأمين»، حيث «كانت قريش تسمي رسول الله (ﷺ) قبل أن ينزل عليه الوحي: الأمين». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، مج ١، ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٦١.

(١٦) يروي ابن اسحاق أن خديجة خاطبته ـ بعد أن أعْجِبَت بأمانته في تجارتها إلى الشام ورغبت في نكاحه ـ قائلة: «يا ابن عمّ، إني قد رَغبتُ فيك لقرابتك، وسِطَتِك [أي: شرفك] في قومك، **وأمانتك** وحُسن خلقك، **وصدق حديثك**، ثم عرضت عليه نفسَها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤ (التشديد مني).

(١٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩-٣١.

(١٨) قال ابن إسحاق: «. . . كان رسول الله (ﷺ) يَعْرِض نفسَه في المواسم، إذا كانت، على قبائل العرب يدعوهم إلى الله، ويخبرهم أنه نبيٌّ مُرْسَل، ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه حتى يبيّن لهم الله ما بعثه به». فكانوا ينصرفون عنه مُعْرِضين. انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٤٩-٥٢.

(١٩) روى ابن اسحاق أن عم الرسول أبا طالب، وبعد أن اشتد الضغطُ عليه من سادة قريش ليرفع حمايته عنه، جرّبَ ثَنْيَ النبيّ عن الإمعان في دعوته وفي سبِّ آلهة قريش، لكن النبيّ أجاب بحزم ومبدئية: «يا عمّ، والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلكَ فيه، ما تركتُه». المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٣.

يعرفون كيف تَعَرَّض للإهانة والاعتداء النفسي والبدني من «سفهاء مكّة» ودَهْماء الطَّائف دون أن يعود عن أمره[٢٠].

ولقد مَرَّ عليه حينٌ من الدهر وَجَدَ نفسَه فيه وحيداً أو يكاد بعد أن اضطرت ظروفُ الدّعوة المحاصرة أهلَه وعشيرته الأقربين للعيش في العزلة وفي كنفِ حصارٍ قرشيّ خانق[٢١]، أو حين اضطرت الظروفُ إياها جَمْعَ صحبه من المؤمنين إلى التفرُّق والهجرة القسرية[٢٢]. وبمقدار ما كانت تلك المبدئية النادرة رأسمالاً رمزيّاً قويّاً للدّعوة رفعت شخصية النبيّ في وعي أتباعه المسلمين إلى مرتبة أسطورية كانت درجاتُها تزيد كلّما تباعدت المسافة بين أزمنة المسلمين اللاحقين وبين زمنه.

وثالثتها الشجاعة؛ وتجلَّت في مواقف إقدام دائم ـ لدى النبي ـ على جَبْهِ خطر الأعداء الخارجي. لم يتهيّب يوماً من معركةٍ أو ترَدَّد فيها حتى وإن كانت كفة القوَّة والعديد والعتاد تَرْجَحُ للعدو. حَصَل أن بَدَا بعضُ الخوف لدى بعض المسلمين في معارك لم يكونوا خُمساً لها، وفي جملة ذلك البعض صحابةٌ مقرّبون. بل حَصَل أن فرَّ صحابةٌ من المعركة[٢٣] بعد إذِ اشْتدَّت على المسلمين وطأتُها. لكن النبيَّ ظل يستطيع تقديم المثال على القائد العسكريّ الشجاع الذي يقود حروبه بكفاءة، ويشارك فيها،

---

(٢٠) انظر ما رواه ابن إسحاق عن الأذى الذي لحقَ النبيّ من أولئك «السفهاء» وهو أذًى تزايد أكثر بعد هُلْكِ عمِّهِ وحاميه أبي طالب، إذ «لما هَلَكَ أبو طالب، نالت قريش من رسول الله (ﷺ) من الأذى ما لم تكن تطمع به في حياة أبي طالب، حتى اعترضه سفيه من سفهاء قريش، فنثر على رأسه تراباً». فكان يقول وإحدى بناته تغسل عنه التراب وهي تبكي: «ما نالت مني قريش شيئاً أكرهه حتى مات أبو طالب». ويروي ابن إسحاق تفاصيل ما تعرَّض له النبي حين ذهب إلى الطائف «يلتمس النصرة من ثقيف، والمَنَعَةَ بهم من قومه»، فصدَّهُ أهل ثقيف «وأغروا به سفهاءَهم وعبيدَهُم يسبُّونه ويصيحون به، حتى اجتمع عليه الناس، وألجأوه إلى حائطٍ [= بستان] لعتبة بن ربيعة وشيْبَة بن ربيعة، وهما فيه، ورجَعَ عنه من سفهاء ثقيف مَن كان يتبعه...». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٣، ج ٢، ص ٤٤ و٤٦-٤٧ على التوالي.

(٢١) روى ابن إسحاق: «فلما رأت قريش أن أصحاب رسول الله (ﷺ) قد نزلوا بلداً أصابوا به أمناً وقراراً [= يقصد الحبشة]... اجتمعوا وائتمروا أن يكتبوا كتاباً **يتعاقدون فيه على بني هاشم، وبني المطَّلب**، على أن لا يُنْكِحُوا إليهم ولا يُنكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً، ولا يبتاعون منهم. فلمّا اجتمعوا لذلك **كتبوه في صحيفة، ثم تعاهدوا وتواثقوا على ذلك**، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيداً على أنفسهم... فأقاموا [= يقصد بني هاشم وبني المطلب] على ذلك سنتين أو ثلاثاً، حتى جُهِدوا لا يصل إليهم شيء إلا مستخفياً [به] من أراد صلتَهم من قريش». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩. (التشديد مني).

(٢٢) انظر ملابسات الهجرة الاضطرارية للمسلمين إلى الحبشة في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٥-٢٦١.

(٢٣) كفرار عثمان بن عفان (وعقبة بن عثمان وسعد بن عثمان: وهما أنصاريان) من غزوة أحد. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ٦٩.

ويدير فصولها باقتدار غالباً ما يقود إلى نصر المسلمين فيها. ولا ينال من المصدر البشريّ المحمّديّ لهذه الشجاعة ما جنحَتْ كتبُ السيرة إلى أَسْطَرَتِهِ أحياناً أو حَمْلِه إلى مستوى الخوارق فوق - البشرية[٢٤]، فذلك كان من كُتَّاب السيرة والرواة والأخباريين ممّن عجزوا عن استيعاء عظمة النبي كقائدٍ سياسيّ، فلم يفهموا من تلك العظمة سوى أنها شأنٌ مفارقٌ متعالٍ أو من خارج قدراته الإنسانية: الطبيعية والمكتسَبة. وليس ثمة أكثر مدعاةً لجاذبية قائدٍ أو زعيم من أن يكون شجاعاً لا يهاب التحدّي ولا يجْبُن عند الموقعة. وهذه قيمة يعلو رصيدُها أكثر في مجتمع كمجتمع عرب الجزيرة حيث الشجاعة قوام القيادة والزعامة.

ورابعتها الحكمة، وقد عاينَها أقرب صحابته إليه قبل عامة المسلمين. مرَّت عليه لحظات حرجة كان يمكنها أن ترفع من درجة توتُّره إزاءَها (معارك مفاجئة، تفكُّك جَمع المسلمين في المواجهة العسكرية كما في «أُحُد» مثلاً، خياناتٍ من مسلمين مقرَّبين؛)، لكنه كان يُبدي أمام خَطْبها حِلْماً كان له شديدُ التأثير - مثلاً - في صحابيّ كبير مثل أبي بكرِ بنِ أبي قحافة. كان آسراً - بحكمته وحِلْمِه - لكل الذين ارتبطوا به: رأوهُ كيف يقيم الأحلاف فيكسب جانب غير المسلمين إلى المسلمين في معركته ضدّ قريش، فيُشْركُهُم في القتال ضدَّها (كما في فتح مكّة)، أو يحيِّدهم من القتال ضدّه (كما فعل مع قبيلة غطفان)، أو يتفاهم معهم على السيطرة على طرق التجارة بين مكة والشام... إلخ. ورأوهُ يكسب جانب بعض المشركين أو «المؤلَّفة قلوبهم» بالعطاء أو العفو أو التّرغيب والإغراء. كما رأوهُ يدير الصراع بحنكة سياسية فيتنازل عندما تَضْطَرُّهُ الظروف للتنازل (كما في «صلح الحديبية» مثلاً) دون تفريطٍ في ثوابته. حتى الذين لم يكونوا يدركون جيّداً فوائد هذه الحكمة في مرحلةٍ ما - مثل عمر بن الخطاب الذي كان يبدو أكثر تشدُّداً - تعلّموا في ما بعد المغزى العميق لهذه الخصلة في شخصية النبيّ.

وخامستها التسامح؛ إذْ شَهد صحابتُه وتابعوه بسموِّ سلوكه ورِفْعته تجاهَ من أساءوا إليه وإلى دعوته، وخلوِّها من الضغائن والأحقاد ومنازع الثأر والقِصَاص عند الحساب. بَدَا واسعَ الصَّدر سَمُوحاً، يعفو عند المقدِرة، لا يلتفت - وهو منتصر - إلاّ إلى إحرازِ دعوته نصراً جديداً، دون أن يقيم اعتباراً لحقِّه الشخصيّ - ولا لحقّ المسلمين العام - في عوضٍ معنويّ أو ماديّ عن ضرر لَحِقَهُ، أو لحقهم، في ما مضى.

---

(٢٤) قال ابن إسحاق في معرض روايته حوادث غزوة بدر: «ثم إن رسول الله (ﷺ) أَخَذَ حفنة من الحصباء، فاستقبل قريشاً بها، ثم قال: شاهتِ الوجوه، ثم نَفَحهم بها، وأَمَرَ أصحابه فقال: شدُّوا، فكانت الهزيمة». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ٢٠٣.

يذكرون كيف تعالى عن جراحاته وهو يغفر لأبي سفيان بن حرب أَذاهُ الشديد ضدّه وضدّ الدعوة والمسلمين حين كان عمر يستأذنه في قطع رأس أبي سفيان انتقاماً وقِصاصاً[٢٥]. ويذكرون كيف غفر للمشركين من قريش حين كَسَرَ شوكتهم إبّان فتح مكّة، فخاطبهم، وهم في وَحل هزيمتهم وذِلّتهم غارقون، وسؤالُ مصيرهم يتردّد في أنفسهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[٢٦]، وكيف غفر لهندِ بنتِ عتبة وما كان من صنيعها لِعمّه حمزة ومن مُثْلَةٍ منها بجسده ـ حين بايعْتُه النساء بعد الفتح[٢٧] . . . إلخ. كان تسامُحه شكلاً جديداً من السلوك الإنسانيّ لم تألَفْه العرب في أيامها ومغازيها حيث القِصاص والثأر أقل ما يؤدّى في ضريبة الدّم.

أما **سادسُتها**، فكان **التطابق بين القول والعمل** في السلوك النبويّ. فالنبيّ ما كان يأتي فعلاً لا يُشهِر القولَ به ابتداءً، ولا يقول أمراً لا يلتزم فعلَه. كان التلازمُ بينهما قوياً في تجربته، وباتَ مثالاً يُحتَذَى بالنسبة إلى سائر المسلمين. وشيئاً فشيئاً، تحوّل القول (الحديث النبويّ) والفعل (السّنة النبويّة) إلى مصدر مرجعيّ للمسلمين وإلى أصلٍ من أصول التشريع عندهم بعد الكتاب؛ ونشأت حوله مدارس (في الحديث) كان كثيرٌ منها في أساس كتابة السيرة ووضع أصول الفقه.

روى ابن اسحاق وقائع حوار جرى بين النبيّ وبين عروة بن مسعود الثقفي ـ مبعوث قريش إلى النبيّ المكلَّفُ منها بِثَنْيِهِ عن فكرة دخول مكّة معتمراً[٢٨] ـ وما استخلصه عروة من مشاهدته علاقةَ النبيّ بأصحابه؛ ومما جاء في الرواية: «فقام [يقصد عروة بن مسعود الثقفي] من عند رسول الله (ﷺ) وقد رأى ما يصنع به أصحابُه، **لا يتوضأ إلا ابتدروا وضوءَه، ولا يَبْصق بُصَاقاً إلا ابتدروه. ولا يسقط من شَعره شيء إلا أخذوه.** فرجع إلى قريش فقال: يا معشر قريش، إني قد جئتُ كِسرى في مُلكه، وقيصر في مُلكه، والنجاشيّ في ملكه، **وإني والله ما رأيت مَلِكاً في قومٍ قطُّ مثل محمدٍ في أصحابه**، ولقد رأيتُ قوماً لا يُسْلِمونه لشيءٍ أبداً»[٢٩].

بصرف النظر عمّا يمكن أن يكون في رواية ابن إسحاق (عن الزّهري) من صحة أو وضعٍ أو مبالغة، فهي تقدّم صورة عن معنى **الكاريزما** المحمدية لدى

---

(٢٥) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٣٦.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٢٧) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مج ٢، ص ١٦١-١٦٢.
(٢٨) وهي المهمة التي سيحاول أن يستكملها ـ بعد عروة ـ سهيل بن عمرو: الذي سيوقّع صلح الحديبية مع النبي بعد أن تلقّى أمراً بذلك من قريش (= «ائتِ محمّداً فَصَالحهُ»). انظر تفاصيل الصلح في: ابن هشام، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٣، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ (التشديد مني).

صحبه ـ إنْ صحَّتِ الرواية ـ ولدى التابعين وتابعيهم: إنْ صَحَّت أو لم تَصِحّ. إنها (الكاريزما) تلك الهيبة المطلقة والتبجيل الذي يقابلها ويرتفع إلى مرتبة التقديس. والرواية لا تنبِّه فقط إلى استغراب عروة مما لَحِظَهُ من سلوكٍ تقديسٍ للنبيّ لدى أصحابه، وإنما تكشف عن إعجابٍ لدى عروةٍ وانذهالٍ مّما رآه، أو قُلْ: عن اعترافٍ منه بتلك الكاريزما. وإذا كان ذلكَ حالُ عروة، وهو غير مسلم، وهو يَحمِل مشاعرَ عدائية تجاه النبيّ، فكيف بمن يؤمِنُ به نبيّاً وقائداً سياسيّاً؟ وقد يُقالُ إن مردَّ ذلك التقديس إلى أن محمَّداً بن عبد الله نبيٌّ وأن النبوّة موطنُ تقديس. وعندي أن مثل هذا الاستنتاج ـ وإن كان صحيحاً من وجهٍ ـ يذْهَل عن حقيقة الكاريزما من حيث هي **سلطة رمزية غير عادية** ترتفع بصاحبها عن مستوى البشر العاديين، وهذا هو ـ بالضبط ـ معناها.

* * *

لا بدّ في أي حديث عن الكاريزما من التفكيرّ فيها في مجالها الطبيعيّ: **المجتمع والسياسة**. ثمة كاريزما دينية أو روحية لا شك، لكنها ليست كافية لتحقيق الإخضاع المعنويّ الكامل للناس. تروي التوراة ويروي القرآن قصص الأنبياء الكثر الذين صُدَّت دعواتهم إلى الله وإلى التوحيد من أقوامهم. هم أنبياء، لكن نبوّتهم ما مَكَّنَتْهُم من الهيبة والسلطة المعنوية الكافية لإنفاذ سلطانهم في الناس. وكثيراً ما احتاجت الدعوة الدينية لنبيٍّ أو رسول إلى السياسة وسلطانها لكي تَنْفُذَ في المجتمع والناس. هذا يسوع المسيح (= عيسى بن مريم)، مثلاً، يقود حركةً تصحيحية في اليهودية انتهت إلى تأسيس دين جديد. لكن مشروعه الدّينيّ ظل محصوراً في نطاقٍ ضّيق في فلسطين، ومعرَّضٍ للملاحقة اليهودية: في عهده وبعد صلبه (في نظر المسيحيين أو رفعه إلى السماء في نظر المسلمين). ولولا أن الامبراطورية الرومانية ـ التي حاربتْ دعوتَه طويلاً ولاحقَتْه طويلاً[٣٠] ـ تَبَنَّتِ المسيحيةَ عقيدةً لها ونشرتها في أوروبا ومناطق أخرى من العالم، لما خرجت هذه العقيدة من طوق المكان/ المهد، ولا انتشرت في العالم صورة المسيح الفادي والمخلِّص ليؤمن بها مئات الملايين من البشر. **هنا كانت السياسة حاملةَ الكاريزما وأداةَ تأسيسها وإعادة إنتاجها** لأنها، ببساطة، هي **مجال الكاريزما.**

---

(٣٠) تجهد الروايات «اللاهوتية» اليهودية المعاصرة، ومعها بعض صكوك الإبراء الكنسيّ البابوي لليهود من دم المسيح، إلى إلقاء تبعة صلب المسيح على الامبراطورية الرومانية. وليس عسيراً إدراك الأصابع البروتستانتية ـ ناهيك عن الصهيونية ـ الخفيّة وراء هذه التبرئة من بعض المراجع الكاثوليكية!

ربَّ قائلٍ يتساءل: ألم يكن يكفي محمّداً نبوءَتَه حتى يكون له ذلك السلطان الكاريزمي في قومه؟ نجيب بالإيجاب، فنُبُوَّتُهُ وحدها تصنع له الهيبة، بل القداسة. لكننا نسأل بالمقابل: ألم يقترن صعود السلطان الدينيّ النبويّ، والسلطان الكاريزميّ في جملته، بما أصابه سلطانُه السياسيُّ من نجاح؟ ألم تكن السياسة والقيادة السياسية حاملاً رئيساً من حوامل ذلك النفوذ الكبير الذي أصبح لدعوته في قريش والعرب عموماً؟

ثمة ما يبرّر لهذا التساؤل شرعيتَه. وما يبرّرها (هو) من وقائعِ تاريخ الدّعوة المحمّدية. لقد صَرَفَتِ الدّعوةُ هذه شطراً كبيراً من زمنها (أزيد قليلاً من نصف عمر البعثة) تبلّغ الرسالةَ دون وسائلِ سياسية (دولة، حرب، سلطة اقتصادية. . .). ما كان مع النبيّ في هذه الحقبة (المكّية) سوى القرآن الكريم وما اكتسبه من قدرات على التبليغ والإقناع. وإن عُدْنا إلى المصادر التاريخية، وإلى كتب السيرة على نحوٍ خاص، نجدها تُجمع على أن حصيلة الدعوة في هذه الحقبة كانت متواضعةً، إذ لم يؤمن بالرسالة فيلتحق بالإسلام سوى بضع عشرات من الناس. لكن انعطافتها الحاسمة، كما رأينا سابقاً، بدأت بعد الهجرة إلى يثرب وإقامة دولة المدينة. حينها، وفي أقل من عشر سنوات، لم تُسْلِم قريش فحسب، ولا بلاد الحجاز فحسب، بل سائر عرب الجزيرة. كان النبيُّ نبيّاً في المدينة ـ مثلما كان في مكّة ـ لكنه أصبح، أيضاً، قائداً سياسيّاً وقائد دولة. وبالسياسة والدولة والجيش والقضاء والسلطان الاقتصاديّ انفتحت أرحب الآفاق أمام صيرورة الإسلام عقيدةً للعرب كافة. إن المحتوى السياسيّ لشخصيته الكاريزمية يبدأ من هذه اللحظة المفصلية: لحظة الانتقال من الدّعوة إلى الدولة، أو قل لحظة توسُّل الدّعوة بالسياسة والدولة. بهذا المعنى نفهم لماذا توَسَّع السلطان الدينيّ للنبيّ (ﷺ) بسلطانه السياسيّ، أي لماذا كانت الكاريزما السياسية النبويّة حاملاً كبيراً من حوامل مشروع الرسالة.

لقد شكَّك معظم المستشرقين في نبوّة نبيّ المسلمين: سواء مَن كانوا منهم تحت تأثير صُوَرٍ دينية نمطية مخالفة (مسيحية، يهودية) عن الإسلام ونبيّه، أو من قرأوا مشروعَه قراءة تاريخية علمانية. لكن كثيرين منهم لم يستطع إخفاء إعجابه بعظمته كقائدٍ سياسيّ كبير نجح في بناء حضارة كبيرة.

خاتمة

تسمح لنا هذه المطالعة، التي قمنا بها للتجربة المحمدية في تأسيس دولةٍ وإدارتها، باشتقاق جملة استنتاجات:

أولها أن الحديث عن وجود **لحظةٍ سياسية** في المشروع النبويّ أمرٌ ممكن، لأن الكثير من وقائع هذا المشروع ويومياته وحوادثه تتصل بالسياسة وبالأفعال السياسية ويصعب نسبتُها إلى الدِّين وإن كان القائمَ بها نبيٌّ مُرْسَل. ماذا نسمّي إقامة دولة، وتجهيز الجيوش وخوض الحروب، وجباية المال، وعقد التحالفات وإبرام المعاهدات...، غير أنها في جملة الأفعال السياسية؟ لقد رفض الشيخ علي عبد الرّازق ـ مثلاً ـ النظر إلى المشروع النبويّ كمشروعٍ سياسيّ، على ما لاحظه من علاماتٍ للسياسةِ فيه[1]، وذهب إلى أن الرسول رسولٌ فحسب، وأن الإسلام ما دَعَا إلى دولةٍ ولا قام عليها[2]. وكان هدفه من كتابه نقضَ الخلافة ونقضَ فكرة قيام السياسة والدولة على الدين وفكّ الارتباط بين الدينيّ والسياسيّ بإسقاط الثاني. في الاتجاه المعاكس، ذهب الشيخ حسن البنّا[3] ـ وقبله شيوخ أزهريون هاجموا أطروحة علي عبد الرّازق ـ مدافعاً عن التلازم بين الدين والدولة، بين القرآن والسلطان، بين المصحف والسَّيف. وحين رَفَعَ شعار: القرآن دستورنا، كان يؤسِّسُ لموضوعةِ التّرابط الماهويّ بين الدينيّ والسياسيّ في الإسلام، ويعيد تعريف السياسة (والسلطة والدولة) بوصفها من أملاك الدِّين لا تقوم إلا به، ولا تنقاد إلا بتعاليمه.

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: مكتبة دار الحياة، ١٩٧٨)، ص ١١٦ ـ ١٢٠.

(2) «... إن الرسالة غير المُلك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجهٍ من الوجوه». نقرأ له أيضاً أن النبيّ «ما كان إلاّ رسولاً لدعوةٍ دينية خالصة للدين، ولا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبيّ (ﷺ) ملك ولا حكومة». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢ و١٣٦ على التوالي.

(3) حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.]).

ولقد نسج اللاحقون على منوال كلٍّ من الشيخين؛ الذين دافعوا عن **الفصل** بين الدينيّ والسياسيّ من العلمانيين وجدوا ضالّتهم في مقالة (= خطاب) علي عبد الرّازق؛ والذين دافعوا عن **الوَصْل** بينهما من الإسلاميّين وجدوا ضالّتهم في مقالة حسن البنّا. ولم يقف أحد ليفكّر إن كان الجدل الذي اندلع في المسألة (مسألة العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ) مصروفاً لخدمة قضايا حزبية أو فئوية غير ذات علاقة بالواجب العلمي الذي يفرضه تناوُلُها. وعندي أن الجدل ذاك ـ بالحَدِّيةِ التّقاطبيةِ عينِها ـ سيستمر لآمادٍ طويلة متى لم نَنْجح في تأسيس قواعدَ صحيحةٍ لمناظرةٍ فكرية في الموضوع تتخطّى المطالب الايديولوجية وتنفصل عن مناخات المناقرات والمضاربات الايديولوجية السائدة.

نعم، وَقَعَ تلازمٌ بين الدينيّ والسياسيّ في التجربة النبويّة خلافاً لما ذهب إليه عبد الرَّازق، ولكن ليس بالمعنى الذي فهمه حسن البنّا ودافع عنه. لم تكن السياسةُ منفصلة عن الدين في المشروع النبويّ، لكنها ـ في الوقت نفسه ـ لم تكن محكومة به أو مجرَّد فرعٍ من فروعه.

وثانيها، ويرتبط بالأول، أن **تداخلاً** كبيراً **بين الدينيّ والسياسيّ** يوجد في **تكوين المشروع النبويّ** وفي إسلام الصّدر الأوّل عموماً. ويَرُدُّ التداخل هذا إلى عامليْن متضافريْ الأثر: إلى جمْع النبي (ﷺ) بين الرسالة والقيادة، وإلى أن ميلاد السياسيّ إنما جرى في إطار حاضنةٍ دينيَّةٍ هي الإسلام. على أن هذا التداخل ليس يمنع من تَمييز اللحظة الإسلامية السياسية فيه، أو قل: ليس يمنع من عزل **السياسيّ** (Le Politique) عزلاً منهجيّاً عن الدينيّ والتفكير في **استقلاليته الذاتية النسبية** (Autonomie relative) إزاء ذلك الدينيّ.

حين كان النبيّ يخاطب المسلمين في أمور دينهم كان يخاطبهم كنبيّ مرسل مرجعُه الوحي، وكذلك كان أمْرُهُ في أمورٍ أخرى دنيوية وَقَعَ في حقّها تشريعٌ قرآني. أما في السياسة، فلم يختلف الأمر في صفته الأصل كنبيّ، لكنه أضاف إليها صفة أخرى هي القيادة (السياسية)؛ إذ لم يعد هنا صاحب دعوة فقط، بل أيضاً قائد دولة. ومن البيّن أن القرآن الكريم ـ كما مرَّ معنا ـ لم يقدّم تشريعاً للمسألة السياسية شأن غيرها من مسائل المسلمين الأخرى، فكان على الفعل النبويّ والاجتهاد أن يملأ فراغ النّصّ الذي يرى مفكرون مسلمون كُثر أنه فراغ مقصود: قُصِد به حَثُّ المسلمين على إعمال اجتهادهم في بناء اجتماعهم السياسيّ. وقد يقال ـ هنا ـ إن الشّورى هي ذلك التشريع القرآنيّ الصريح الذي نتحدث عن غيابه. ونحن نعلم أن الشّورى ما وردتْ إلاّ في آيتينْ وعلى نحوٍ عام. لكنّا نفهم أن تكون مبدأً مؤسِّساً لنظام سياسيّ، والمبدأ ليس النظام. بل ليس يخفى أن تطبيقها في التجربة التاريخية أتى محدوداً جدّاً. فالخليفة

الأوَّل تولّىً من دون شورى؛ والخليفة الثاني تولّىً بالتعيين. أما شورى ولاية الخليفة الثالثة فَقُصِرَ أمرُها على ستة «مترشحين» منْ الصحابة. وكانت تلك أول تجربة وآخر تجربة في تاريخ الإسلام خلاف ما تزعمه كتب فقه السياسة منذ القرن الخامس الهجري.

إن وجود النبيّ (ﷺ) على رأس الدولة، وإدارته شؤونها، وميلاد هذه الدولة في حضن الدّعوة، هي العوامل التي أفضت إلى مثل ذلك التداخل، الذي تحدّثنا عنه، بين الدينيّ والسياسي. أما بعد وفاته، وبسبب غياب تشريع قرآنيّ سياسيّ، فلم يعد ممكناً الحديث عن وجود تداخل. فالخلفاء الراشدون ـ وعلى عظيم ما لديهم من امتياز صُحْبَة النبيّ ـ هم خلفاء له في السياسة (في القيادة) لا في الدين، لأنه وحده صاحب الرسالة. وكل الذين أعقبوهم في حكم المسلمين **حكموا باسم الدين ولم يحكموا بالدين**؛ والفارق عظيم بين الأمْرَيْن: الحكم باسم الدين فِعْلُ التماس للشرعية الدينية لسياسةٍ قد لا تكون دينيّةً. والحكم بالدين حكمٌ بنصوص الدّين أو قل إنه حكمٌ دينيٌّ (= ثيوقراطي) على نمط حكم البابوات في أوروبا المسيحية الوسطى، وهو ما لم يعرفه تاريخُنا الإسلاميّ.

على أن التّمييز بين السياسيّ والدينيّ، الذي بَدَا قاطعاً، منذ وفاة رسول الإسلام، كان يمكن ملاحظته حتى في مشروعه كما تجلّى في عهده. فعَقْدُهُ التحالفات وإبرامُهُ العهود مع غير المسلمين وإقامةُ نظام المدينة على مقتضى الأمة لا على مقتضى المِلّة بعضٌ من علاماتٍ كثيرة على الوجه السياسيّ فيه غير القابل لربطه بالدين رباطَ كينونةٍ وقِيام.

وثالثها أن مجالاً سياسياً قام في الصدر الأول للإسلام وارْتُسِيَتْ أساساتُه في المدينة، وسَتَرِثُهُ حقبة الخلافة وما تلاها موسِّعَةً إطارَه بالفتوح وبالتنمية الذاتية له من خلال استعارة مبادئَ ونظم للإدارة والحكم من البلاد المفتوحة. قِوَامُ هذا المجال عناصر **ثلاثة: جماعة سياسيَّة** مؤلَّفَة من **الجماعة الدينية الإسلامية** ومن جماعات اعتقادية أخرى (يهودية، نصرانية، صابئة، مجوس. . .) ومن مجموعات قَبَلِيَّة غير مؤمنة أو قل مستمرة في تقاليدها الوثنيَّة. ثم **سلطة سياسيَّة** مركزيَّة في مرحلة أولى، فَجَانِحَةً نحو قدرٍ من اللاَّمركزية (الولاة على الأمصار) في أعقاب الفتوح الكبرى منذ العهد العُمَريّ. وأخيراً، **أرض** قامت عليها تلك السلطة وتوسَّعت بتوسُّعها ليتوسَّع معها نطاق الجماعة.

ديناميات كثيرة دافعة كانت وراء قيام هذا المجال السياسي: **دينامية دينية** مثَّلَتْهَا الرسالة والتَّكليف الشرعيّ بنشرها في قريشَ، وفي العرب، وفي العالمين .**ودينامية**

اقتصادية مثّلتها حاجات الجماعة المؤمنة، ثم الجماعة السياسية، وتدرّجت صعوداً من حاجاتِ البقاء (في ابتداء الدولة) إلى «حاجات» الثّراء (في لحظتها الامبراطورية). **ودينامية سياسية** مثّلتها تطلعات المسلمين وعرب الجزيرة الأوّل إلى قيام دولة وسلطان يحميهم من غائلةِ الدولتين العُظْمَيَيْن المجاورتين: الفارسية والبيزنطية. أتتِ الدولةُ إذن ثمرة تضافر فعل هذه الديناميات الدافعة: كان بعضها يغلب على بعض في أحيان، وبحسب ما تفرضه الشروط الموضوعية، وأحياناً أخرى كانت تتوازى أو تَتَنَاظَر في الفعل والتأثير.

لقد أنتج الإسلام دولة، ولم يكن ذلك حال المسيحية ـ مثلاً ـ التي سَتَتَبَنّاها الدولة (الامبراطورية الرومانية) لاحقاً وبعد تاريخ طويل من اضطهادها المسيحية[٤]. لكن الدولة التي أنتجها الإسلام ليست دولة دينيةً (ثيوقراطية) لأنها ـ عند أهل السنة «على الأقل» ـ تقوم على مواضعاتٍ مدنيّة (بيعة، وشورى، وحسبة. . .). وهي فكرة لم يتوقف عن التّنبيه إليها مفكّرون إسلاميّون محدثون ومعاصرون منذ محمد عبده حتى اليوم وإن لم يَفُت فقهاء السياسة الأوائل كالماوردي والجويني ملاحظتُها. فالدولة (الإمام) من الفقهيات لا من العقائد[٥]، من الفروع لا من الأصول، أي أنها ليست ركناً من أركان الدين كالشهادة والصلاة والزكاة. وليس يتوقف إسلام المسلم على الإيمان بها[٦]. وليس صدفةً أن «فقه الفتنة» مَيَّزَ دائماً بين المرتدّين (الخارجين عن عقيدة الإسلام إلى ما كانوا عليه أو إلى غير ذلك من عقائد) وبين البُغَاة والمتمرّدين والخوارج (الخارجين على الدولة والسلطان) الذين لم يُطْعَن في إسلامهم وإن عُدُّوا غلاةً.

* * *

بقي أن نقول إن هذا الكتاب، وهو قراءة في السيرة السياسية المحمدية، أو في الوجه السياسيّ من المشروع النبوي، لا يتوقف عند حدود بيان الدور التأسيسي الذي قام به النبيّ العظيم: محمد بن عبد الله، في بناء أمّةٍ وفي بناء دولةٍ وفي

---

(٤) «لكن الإسلام، خلافاً للمسيحية، لم يندسّ في دولةٍ قائمة من القدم لتعزيزها، بل هو الذي كوّن الدولة التي حافظت عليه ونشرته بمجرد وجودها لمدة أربعة عشر قرناً». انظر: هشام جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**، ص ١١.

(٥) رأينا بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

(٦) الإمامة هي بهذا المعنى في الفقه الشيعي فقط. انظر: المصدر نفسه.

إطلاق مشروع تاريخيّ كبير، فحسب، وإنما يهدف ـ أيضاً ـ إلى البحث في تكوُّن مجالٍ سياسيّ في الصدر الأول للإسلام. وما تناولناه، حتى الآن، يتصل ببواكير ذلك التكوين في لحظة ابتدائية منه هي اللحظة النبويّة التأسيسيّة في المدينة. وسيكون علينا أن نستكمل بحث ذلك التكوين في حقبة الخلافة الراشدة: التي ستتضح فيها أكثر فأكثر شخصية الدولة واتجاهات التناقض والحَراك السياسي في الأمة والجماعة.

المراجـــــــــع

١ ـ الكتب العربية

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢. [د. م.]: دار الجبل، ١٩٩٦. ٢١ ج.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.

ـــــ. ـــــ. حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

ـــــ. ـــــ. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ابن حبيب البغدادي، أبو جعفر محمد. **المحبر**. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠٤.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة: وهو المعروف بتاريخ الخلفاء**. تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية لابن هشام**. حقَّقها وضَبَطَها ووضع

فهارسها مصطفى السّقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦. ٤ ج في ٢ مج.
أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي. **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. تحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠. ٢ ج.
أرمسترونج، كارين. **سيرة النبي محمد (ص)**. ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني. ط ٢. [د. م.]: سطور، ١٩٩٨.
الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلّين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٢. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥.
أمين، أحمد. **فجر الإسلام**. ط ٨. [د. م.]: لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ مكتبة النهضة، ١٩٦١.
أمين، سمير. **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
الأندونيسي، عيدوس العلوي [ابن درويش]. **شواهد التنزيل لمن خُصَّ بالتفضيل**. قم: المجتمع العالمي لأهل البيت، ١٩٩٦.
أومليل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. بيروت: معهد الإنماء العربي، [١٩٨١]. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي)
البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق عبد العزيز الدوري. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨.
ـــــ. **فتوح البلدان**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
ـــــ. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.
ـــــ. **المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
البنّا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت.].
تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. دمشق: دار دمشق، [١٩٧١].

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط ٨. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢. (نقد العقل العربي؛ ١)

ــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ــــ. ــــ. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ــــ [وآخرون]. **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسيّ (حوارات فكرية)**. حاورهم عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (سلسلة حوارات المستقبل العربي؛ ١)

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**.

حسين، طه. **الفتنة الكبرى**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]. ٢ ج.

ج ١: **عثمان**.

ج ٢: **علي وبنوه**.

الحلبي، نور الدين علي بن ابراهيم. **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، أو، السيرة الحلبية**. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. ط ٧. بيروت: دار النَفَائس، ٢٠٠١.

حوّى، سعيد. **جُند الله: ثقافةً وأخلاقاً**. ط ٢. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧.

خليل، عماد الدين. **دراسة في السيرة**. بيروت: دار النفائس، ١٩٩٧.

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية**. ط ٢. بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**. بيروت: دار إحياء السنة النبوية، [د. ت.].

درمنغم، إميل. **حياة محمد**. ترجمة عادل زعيتر. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨.

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخيّ للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

ـــــ . **الجذور التاريخية للشعوبية**. ط ٤ . بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٦ .

ـــــ . **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥ . (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري ؛ ١)

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت : دار الكتاب العربي، ١٩٨٧ ـ ٢٠٠٤ .

الرصافي، معروف. **كتاب الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدس**. كولونيا، ألمانيا : منشورات الجمل، ٢٠٠٢ .

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت : الدار العالمية، [د. ت.]. ٤ ج.

زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**. بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**. ترجمة فهمي أبو الفضل. الرياض : جامعة الملك سعود، ١٩٨٣ .

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**. بيروت : دار الساقي، ٢٠٠٢ .

ـــــ . **النصّ القرآني وآفاق الكتابة**. بيروت : دار الآداب، ١٩٩٣ .

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**. بيروت : منشورات دار إقرأ، ١٩٨٤ .

ـــــ . **الجماعة والمجتمع والدولة**. [بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧ .

ـــــ . **مفاهيم الجماعات في الإسلام : [دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي]**. [بيروت : دار التنوير، ١٩٨٤].

سيد أحمد، رفعت. **النبيّ المسلح**. بيروت : رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١ . ٢ ج.

ج ١ : **الرافضون**.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار النهضة، ١٩٧٦ .

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة : البابي الحلبي، [د. ت.].

شرارة، وضاح. **إستئناف البدء: محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ**. بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٠ .

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠.

الصدر، محمد باقر. **بحث حول الولاية**. ط ٣. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٥.

الصليبي، كمال. **البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل**. بيروت: دار النهار، [د. ت.].

ــــ. **التوراة جاءت من جزيرة العرب**. ترجمة عفيف الرزاز. ط ٣. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. بيروت: مكتبة دار الحياة، ١٩٧٨.

عبد الرحمن، عائشة [بنت الشاطئ]. **مع المصطفى عليه الصلاة والسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢]-١٩٧٤. ٦ ج.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [١٩٩٢].

العقاد، عباس محمود. **عبقرية عثمان**. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦.

علي، جواد. **تاريخ العرب في الإسلام**. تقديم فرحان صالح. ط ٢. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨.

عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨.

فرج، عبد السلام. **الفريضة الغائبة**.

في التراث الاقتصادي الإسلامي. تقديم الفضل شلق. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. ط ١٣. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. ط ١٥. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ٢٠٠٢. ٤ مج.
مج ١: **الجاهلية ــ نشأة وصدر الإسلام**.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. [بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠.

النابلسي، شاكر. **المال والهلال: الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**. تعديل فريدريش شفالي؛ نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد. بيروت: مؤسسة كونراد، ٢٠٠٤.

الوردي، علي حسين. **وعاظ السلاطين. بحث صريح في طبيعة الانسان من غير نفاق**.

ياسين، عبد السلام. **الشورى والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦.

٢ ـ الكتب الأجنبية

Andrae, Tor. *Mahomet. Sa vie et sa doctrine*. Paris: Maisonneuve, 1984.

Badie, Bertrand. *Les Deux états: Pouvoir et société en occident et en terre d'islam*. [Paris]: Fayard, 1986. (L'Espace du politique)

Djait, Hichem. *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*. Paris: Gallimard, 1989. (Bibliothèque des histories)

Gardet, Louis. *La Cité musulmane: Vie sociale et politique*. Paris: Vrin, 1961.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*. Paris: Maspero, 1974. (Textes à l'appui. Série philosophie)

_____. *Islam et histoire*. Paris: Albin Michel, 1999.

Redissi, Hamadi. *L'Exception islamique*. Paris: Seuil, 2004. (La Couleur des idées)

Rodinson, Maxime. *Mohamet*. Paris: Seuil, 1994.

Von Grunebaum, Gustave E. *L'Islam Médiéval*. Paris: Payot, 1961.

Watt, W. Montgomery. *Mohamet*. Traduction de F. Dourveil, S. - M. Guillemin et F.Vaudou. Paris: Payot, 1999. 2 tomes.

Tome 1: *Mohamet à la Mécque*.

Tome 2: *Mahomet à Médine*.

فهـــــــرس

- ح -

- خ -

هذا الكتاب

«إن هذا الكتاب، وهو قراءة في السيرة السياسية المحمدية، أو في الوجه السياسيّ من المشروع النبوي، لا يتوقف عند حدود بيان الدور التأسيسي الذي قام به النبيّ العظيم: محمد بن عبد الله (ﷺ)، في بناء أمّةٍ وفي بناء دولةٍ وفي إطلاق مشروع تاريخيّ كبير، فحسب، وإنما يهدف ـ أيضاً ـ إلى البحث في تكوُّن مجالٍ سياسيّ في الصدر الأول للإسلام. وما تناولناه، حتى الآن، يتصل ببواكير ذلك التكوين في لحظة ابتدائية منه هي اللحظة النبويّة التأسيسيّة في المدينة».

الدكتور عبد الإله بلقزيز

هو أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء. له مؤلفات عديدة، منها:

- **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ** (١٩٨٩)
- **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨** (١٩٩٦)
- **العنف والديمقراطية** (١٩٩٩، ٢٠٠٠)
- **العولمة والممانعة** (١٩٩٩، ٢٠٠٢)
- **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (٢٠٠٠)
- **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (٢٠٠٠)
- **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (٢٠٠١)
- **الإسلام والسياسة** (٢٠٠١)
- **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (٢٠٠٢، ٢٠٠٤)
- **من العروبة إلى العروبة ـ أفكار في المراجعة** (٢٠٠٣)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 9953-82-043-0